TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN = EN WETENSCHAPPEN =





DEEL LXX

1930

ALLE STUKKEN, DE REDACTIE BETREFFENDE, TE ZENDEN AAN:
DR. G. W. J. DREWES, KRAMATLAAN 6 — BATAVIA C.

INHOUD.

Bijdragen. Blz.

J. H. NEUMANN, Poestaka Ginting 1
Dr. S. J. ESSER, Renward Brandstetter 147
Dr. R. GORIS, De Inscriptie van Koeboeran Tjandi 157
R. Ng. Dr. POERBATJARAKA, De Naam Dharmawangça . . 171
Dr. K. C. CRUCQ, Fragmenten van den grafsteen van Johan van Riebeeck in het Bataviaasch Museum. 184
Dr. K. C. CRUCQ, De drie Heilige Kanonnen. 195
C. C. F. M. LE ROUX, De Rijksvlaggen van Bone. 205
Dr. G. W. J. DREWES, Sjamsi Tabrīz in de Javaansche hagiographie 267
B. v. T. P., Een merkwaardig Bijbelblad 331
P. WINK, Verslag van een bezoek aan de Orang-Darat van Rempang op 4 Februari 1930 336
Dr. L. ONVLEE Jr., Opmerkingen over verwantschapsbetrekkingen bij de Soembaneezen 343
Ds. A. BIKKER, Enkele ethnographische mededeelingen over de Mamasa-Toradja's. 348
Dr. ALBERT C. KRUYT, De To Wana op Oost-Celebes . . 397

Verslagen.

VERSLAG van de Openbare Vergadering der Directie van het Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, gehouden den 23sten December 1929 in de Historische Zaal van het Museum ter gelegenheid van de aanbieding van de buste van Sir Thomas Stamford Raffles 53
VERSLAGEN en MEDEDEELINGEN van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, II, 1929 81

Bladvullingen.

EDWARD JACOBSON, Een insect als liefdesbarometer. . . 52
Opmerkingen van Prof. Dr. J. RAHDER over Dr. BOSCH' vertaling van de stichtingsoorkonde van Kalasan 379

Boekbesprekingen.

Dr. W. J. M. BUCH, *De Oost-Indische Compagnie en Quinam*, door W. F.-M. 380
Dr. KARL LOKOTSCH, *Etymologisches Wörterbuch der Europäischen (Germanischen, Romanischen und Slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*, door G. F. P. 381
J. KATS, *Kusumawicitra II, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch*, door S. J. Esser 384

LIJST van AANWINSTEN der Archaeologische Verzameling in 1928 en 1929 127

TIJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK BATAVIAASCH GENOOTSCHAP VAN KUNSTEN
= EN WETENSCHAPPEN =



1930

DEEL LXX — AFLEVERING 1

ALLE STUKKEN, DE REDACTIE BETREFFENDE, TE ZENDEN AAN:
DR. G. W. J. DREWES, KRAMATLAAN 6 — WELTEVREDEN

Poestaka Ginting

door

J. H. NEUMANN.

Eenige jaren geleden kreeg ik door vriendelijke bemiddeling van den Controleur der Karolanden, den heer M. Brouwer, onderstaande Poestaka eenige dagen ter lezing, met verlof van den bezitter haar te mogen afschrijven. In 1925 gaf het Lectuur- en Leermiddelenfonds te Sibolangit haar uit onder den titel Siberoe Rengga Koening ras Poestaka Ginting. Het eerste verhaal diende als aanvulling van het boekje.

Herhaalde lezing deed mij het wenschelijk voorkomen deze Poestaka ook voor ruimer kring toegankelijk te maken. Deze poestaka toch is een van de weinige die geschiedenis mededeelt. Zij tracht eene geschiedenis te geven van een gedeelte der Gintingstammen, die nog wel genoemd worden Si-siwah-sada-Ginting „de negen en één Gintings", welke naam in de poestaka verklaard wordt als ontstaan te zijn, omdat de voorvader negen zonen en een dochter had.

Geschiedenis in onzen zin moeten we natuurlijk niet verwachten. Het is een verzameling van min of meer historische verhalen, verklarende allerlei plaatsnamen en enkele gebruiken. Maar voor den vakman bevatten deze verhalen en aanteekeningen zeker bruikbare stof, vooral omdat ze opgeteekend zijn door een Batak in een streek en in een tijd, toen nog weinig aanraking met Europeanen plaats vond.

Wij leeren er uit, dat deze Gintingtak van uit Kalasen naar het Karoland getrokken is, en wel via Tindjo. Van het land Kalasen hooren wij niet veel, stellig

omdat dit al lang tot het verleden behoorde. De eigenaardige wijze om een goede plek voor een kampong te vinden, komt meer voor.[1]) Westenenk verklaart dit wegen van de aarde als „overwegen" of de plaats voor vestiging geschikt is. Of dit ook voor de Gintings zoo uitgelegd mag worden, kan ik zonder meer gegevens niet beslissen.

Bij hun komst in het Karoland (de Goenoeng-goenoeng-streek) vonden zij er nog vrij veel bosch, en ook was het land niet onbewoond. Het verhaal van het Karo-meisje, dochter van den Vorst der Oemangs, legt den band tusschen de Gintings en de Karo's. Het optreden van het Karo-meisje en de haar toegeschreven afkomst geven een indruk van zekere voornaamheid der Karo's.

Het geheele verhaal van de poestaka draait om het dorp Lajo Lingga en de verspreiding van daaruit van de Gintings in de nu door hen bewoonde streek. Tevens meldt het ook hoe enkele andere stammen zich daar bij hen gevoegd hebben. Meestal geschiedde dit door aanhuwelijking. Dit is een merkwaardig punt waar we even bij stil moeten staan om een en ander te begrijpen.

Zooals bekend, neemt de schoonvader bij de Karo-Bataks een zeer voorname plaats in. Men noemt hem wel *dibata idah* „god ziet". Het in het verhaal voorkomende geval, waar men den Sibajak zegt, door middel

---

[1]) Westenenk, De Hindoe-Javanen in Midden- en Zuid-Sumatra, Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, pag. 11; zie ook TBG 55 pag. 235 (een Minangkabausche overlevering); P. Voorhoeve, Overzicht van de volksverhalen der Bataks pag. 192 (een Bataksche overlevering uit Baroes); A. A. Cense, De Kroniek van Bandjarmasin pag. 125 (een kroniek van Baroes). In een overlevering op Boeroe komt voor, dat een indringer zijn recht op den grond „bewijst", doordat zijn handvol aarde (die hij listiglijk nat gemaakt heeft) zwaarder blijkt te zijn dan die van den oorspronkelijken bewoner (mededeeling van den heer J. F. Schut.) Red.

van een medium, met zijn dibata te spreken, kan wel op zijn schoonvader, den Oemang-vorst, slaan. Hoe dit ook zijn moge, in elk geval brengt een huwelijk iemand in een bijzondere positie ten opzichte van de familie van zijn vrouw. En niet alleen hem persoonlijk, maar ook zijn familie komt in een bepaalden toestand ten opzichte van de familie van die vrouw. Allereerst wordt zoo iemand schoonzoon en moet zijn schoonvader gehoorzamen. Dit niet alleen uit dankbaarheid dat hij zijn dochter tot vrouw gekregen heeft, maar ook daarom, dat een schoonvader den kinderzegen kan tegenhouden. Heeft de schoonvader iets tegen den schoonzoon, dan schijnt hij den *toeah*, „den zegen" tegen te kunnen houden. In de poestaka ontmoeten we daarvan een voorbeeld in het verhaal van den Sibajak van Perbesi, die een dochter van den Sibajak van Lajo Lingga getrouwd heeft. Als men het vermoeden heeft, dat de schoonvader een wrok heeft jegens den schoonzoon, dan gaat men hem met een maaltijd en een geschenk verzoenen *(nabêi.)*

Behalve dus dat men schoonzoon wordt van den schoonvader, wordt men tevens *anak-beroe* van de broeders van het meisje dat men trouwde. Als anakberoe heeft men vele plichten tegenover de broeders van zijn vrouw. Men moet hen bijstaan in rechten, men moet borg zijn bij schulden, men moet eedshelper zijn, enz. enz. De anak-beroe is iemand dien men „sturen" kan. Hij heeft weliswaar ook zijn rechten, want er kan niets gebeuren in de familie of hij moet er bij zijn, en vaak hangt van zijn toestemming af of zijn principaal iets kan uitvoeren of niet.

Op grond nu van de overlevering kan niet alleen familie tot familie in de verhouding van schoonzoon tot schoonvader staan, maar ook sub-merga tot submerga, zelfs merga tot merga. Nu laat het zich best aanzien, dat in oude tijden het zich wel zal toegedragen hebben als het verhaal voorstelt, misschien met dien verstande dat de enkele persoon meerdere personen

moet voorstellen of dat alles niet zoo vreedzaam en onschuldig is toegegaan als bijv. het schieten van een zevenkoppigen vogel.

Over taal en stijl enkele opmerkingen. Uit alles voelt men dat de inhoud gedikteerd is, en dat een ander heeft geschreven. Het telkens terugkeerende *djê* en *djé maka* „toen, en toen, daarop", hoort men als het ware telkens herhalen door den spreker als de schrijver te kennen gaf dat de zin af was. Inplaats van den *i*-vorm van het werkwoord hebben wij hier telkens *ni* [1]). Over het algemeen kon ik bij de vertaling van den *ni*-vorm van het werkwoord niet consequent zijn. Bij voorschriften vertaalde ik *nipantem,nitama* enz. door „men slachte", „men plaatse", enz. Deze onpersoonlijke wijze van weergeven leek mij de beste, daar de zg. passieve imperatief ook met den *ni*-vorm wordt weergegeven. De woorden, die in noten onder den tekst verklaard zijn, worden alleen in de Goenoeng-goenoeng streek gebruikt. Overigens is de taal gewoon Karosch en vrij duidelijk.

Teneinde het aantal aanteekeningen tot een minimum te kunnen beperken, gaf ik in de vertaling tusschen haakjes hier en daar een verduidelijking. Waar in den tekst een woord vermoedelijk fout geschreven was, wordt in een noot de gangbare vorm gegeven; waar een lettergreep ontbreekt is deze tusschen haakjes toegevoegd. De telkens terugkeerende woorden, welke niet vertaald werden, mogen hier volgen.

pengoeloe „hoofd van het kleinste zoowel als van de grootere dorpsdeelen."

sibajak „adellijke" titel; zoo iemand kan tevens hoofd van een dorp zijn.

---

[1]) Vgl. mijn Schets der Karo-Bataksche Spraakkunst pag. 69 ev. Vaak wordt in dezen tekst *i* of *ni* verzwegen, hetgeen ook in het Dairi-Bataksch veel voorkomt (Van der Tuuk, Tobasche Spraakkunst pag. 158, 425). Eigenaardig is, dat in dezen tekst ook als voorzetsel vaak *ni* in de beteekenis van *i* voorkomt.

goeroe, priester, medicijnman, wichelaar, enz.

goeroe sibaso, „medium, vrouw, door wie men de zielen van de afgestorvenen naar huis haalt." Tevens, na het pruimen van sirih, „helderziende"; ziet dan de zielen (*tendi*) der levenden.

anak-beroe zie boven.

senina iemands stamgenoot; behalve een anak-beroe heeft iedereen nog een *senina* noodig bij belangrijke gebeurtenissen. Hij wordt ook wel *gamet* geheeten.

Het vertalen van zulke woorden is onmogelijk, daar een vertaling meer verwarring dan verheldering zou stichten.

Hoe oud deze poestaka zal zijn laat zich moeilijk bepalen. Bij het afschrijven was het duidelijk te merken dat op een plaats oud schrift weggekrast en daar overheen geschreven was, en dat niet van ouden datum.

TEKST.

Maka lit toeri-toerin Ginting mergana ni Oerang Kalasen nari koe Tindjo.

Djê maka toeboeh anak pengoeloe Tindjo sintoea dilaki; nititikna oearina, niat akapna. Poeloengna kalimboeboena ras anak-beroena. „Niboenoehlah anak ênda", nina; „dê la niboenoeh matê akoe," nina pengoeloe Tindjo pak [1]) kalimboeboena, pak anak-beroena. „Dê koeakap bas oearina", nina pengoeloe Tindjo. „Dê boenoeh, boenoeh."

„Ola niboenoeh, bantji kami lawes, kawan ênda doea ras akoe man sirembahkoe. Maka lawes kami koe djoema," nina agi pengoeloe Tindjo.

Djê maka seh ni djoemana, niboeat bapa ngoedana ndai doeroeh mbetoeng man inemen anakna ndai. Djê maka toeboeh anak kerbo bapa ngoedana ndai, djagat indoengna, djagat anakna. Iboenoehna anak kerbo ndai. Djê maka nitambatna indoeng kerbo ndai nitegoena koe djoema. Bas kesain sapo galoeh sitabar singkebena, djê nitambatkenna bas batang galoeh ndai, djê gempang kerbo ndai, djê minem anakna ndai, relapê-lapêken galoeh sitabar.

Djê sakit me pengoeloe Tindjo ni roemah Tindjo. Djê maka nikatakenna koe roemah agina ndai. „Lawes

[1]) *pak* uitgesproken *mpak*, *empak*, gelijk *kempak*, voorzetsel „aan, tot".

VERTALING.

Er is een verhaal (van lieden) van den Gintingstam, die van het Kalasen-volk (gekomen waren) naar Tindjo.[1])

Toen gebeurde het, dat er geboren werd een kind van den pengoeloe te (van) Tindjo, de oudste, een jongen. Hij ging den aard van den dag na, en achtte dien boosaardig.[2]) Hij vergaderde zijn schoonvader en zijn anak-beroe. Hij zeide: „Men doode dit kind, als men het niet doodt (moet) ik sterven," zeide de pengoeloe van Tindjo tot zijn schoonvader en tot zijn anak-beroe. „Naar mij dunkt, op zijn dag", (denkelijk: zijn geboortedag), zeide de pengoeloe van Tindjo. „Indien het gedood moet worden, dood het", (zeiden waarschijnlijk de anderen).

„Men doode het niet, wij zullen wel weggaan, ik met deze twee slaven, tot mijn dragers (moeilijk verstaanbare zin). Wij zullen naar het rijstveld gaan," zeide de jongere broeder van den pengoeloe van Tindjo.

Op het rijstveld aangekomen zijnde, nam de oom zoo even gemeld, melksap van den mbetoengboom (ficus toxicaria) voor zijn gemeld kind om te drinken. Er werd een kalf geboren van een buffel van den oom, roodachtig was de moeder, roodachtig was ook het kalf. Hij doodde het kalf. Hij bond een touw aan de buffel en leidde haar naar het rijstveld. Op het erf van zijn tuinhuisje was een sitabar-pisangboom; hij bond de buffelkoe aan den pisangstam; de buffel legde zich neer en het kind dronk, beschaduwd door de sitabar-pisang (Musa paradisica).

Daarop werd de pengoeloe van Tindjo in het dorp Tindjo ziek. Hij beval zijn jongeren broeder naar het dorp te komen. „Ga jullui maar heen; jullui moogt niet in

kênalah, ola kêna ni taneh ênda". Djê: „Lawes akoe kaka, apai koeembah taneh sempoekoel si Oerang Kalasen nari ndoebê; oegapa ênda penimbang?" „Nidjapa perkoetân mehoeli, niboeat tanehna simpoekoel, nitimbang; seri kentja mehoeli," nina.

Djê maka: „Si Matangken ban gelarna, nipantangkenna ia gia galoeh sitabar ras mbetoeng ras kerbo djagat," nina pengoeloe Tindjo.

Djê maka lawes si Matangken ras bapa ngoedana ndai, nitegoe-tegoena kerbo si djagat; gedang-gedang dalin nitimbangna, la lit seri taneh, seh ni Lajo Lingga nitimbangna taneh. Djê maka seri. Djê padjekkenna koetana.

Djê maka: „Sibahan sidingta koe deleng ê," nina si Matangken pak bapa ngoedana ndai. Djê maka pepagina nihelarna sidingna ndai, djê kena anak nini radja Oemang diberoe mehoeli kal roepana. „Kai ko maka kena sidingkoe ênda?" nina si Matangken. „Ola akoe perengko kam, akoe ndaboeh ibas langit nari, anak radja Oemang akoe; dê sikel kam, mehoeli man bandoe akoe, nidjadiken kam djadi Sibajak Lajo Lingga. Tapi erbelawan kita: dê anak oemang ndaboeh bas langit nari engko, nindoe, matê akoe nindoe," nina pak si Matangken. Ê maka Deleng Sibolangit gelarna.

deze streek blijven!" En toen (zeide de jongere broeder): „Ik zal gaan, oudere broeder; geef mij dat ik mee neme die vuistvol aarde, die van uit het Kalasenland van vroeger. Hoe is de wijze van ze te wegen?" „Waar een geschikte plaats is om een dorp aan te leggen, neme men van de aarde een vuistvol en wege ze (tegen elkaar); gelijk (van zwaarte) zijnde, is het goed", zeide hij.

Vervolgens: „Geef het kind den naam van Matangken (stellig: Mantangken, van *pantangen* „wat verboden is"), laat voor hem verboden (zaken) zijn: de sitabar-pisang, de mbetoengboom, en de roodachtige buffel," zeide de pengoeloe van Tindjo. [3])

Daarop gingen Matangken en zijn oom weg; ze leidden de buffelkoe aan het touw. Geheel den weg lang woog hij (de aarde), er was geen even zware soort, totdat hij te Lajo Lingga de aarde woog. Daar was ze gelijk (aan zijn medegebrachte vuistvol). Daar stichtte hij zijn dorp.

„Laten we strikken zetten op den berg daar", zeide Matangken tot zijn oom. (Hij was dus al groot geworden). Den volgenden morgen ging hij de strikken nazien; er was een dochter van grootvader den Vorst der Oemangs in den strik geraakt, heel schoon van uiterlijk. „Wat is er met jou, dat je in mijn strik geraakt bent?" zeide Matangken. „Gij moet mij niet met jij aanspreken (tutoyeeren), ik ben uit den hemel gevallen, een kind van den Vorst der Oemangs ben ik. [4]) Indien gij het begeert, dan is het goed als ik uw vrouw word, dan zult gij gemaakt worden tot Sibajak van Lajo Lingga. Maar zweer mij (een verbintenis aangaan, bekrachtigd door een zelfvervloeking): „„als ik ooit zeg: je bent een oemang-kind dat uit den hemel gevallen is, dan zal ik sterven"", moet je zeggen", zeide zij tot Matangken. Daarom heet die berg Sibolangit. [5]) (De bedoeling is zeker dat de gewone pengoeloe door de Oemang-dochter een Sibajak, dus iemand van adel wordt).

„Dê enggo kam erdjaboe, Sibajak, niperkoeanken dibatandoe", ni(ng) kalak pak Sibajak Lajo Lingga. Ikatakenna goeroe sibaso; erkoean ia ras dibatana ndai. „Bahan karang kerbo ras karang koeda", nina dibatana ndai. Tapi la lit kerbona. „Dê bahan karang kerbo nina dibatandoe ndai, nibahan," nina kalak.

Ban gombang kalak ibahanna kerabangen. (Ben) kentja niheroengna, erpagi-pagi kentja nitalangina, tapi la lit kerbona. Seh pat berngi bagê banna, reh soeah Deleng Poedjan nari teloe poeloeh kerbo pinter toe karangna ndai; ê maka pertjibalen belo Deleng Poedjan. Ê maka enggo mehoeli Sibajak Lajo Lingga.

Djê maka reh Perangin mergana ni Tambahen nari tergelar si Pinem. „Mehoeli kam toehoe, sada sitik pandangenkoe, ertapinken lajo mbelin kidah kam, ibas baloeren doeroe koetandoe ênda min lajo," nina si Pinem; tapi enggo niidahna bas oeloe baloeren ndai, tapi la seh koe beřneh, ê maka bagê nina pak Sibajak Lajo Lingga.

„Dê ngatek [1]) kam erban lajo djênda, empo kam gia bantji, tapi emas ban kam pantjoerna."

„Tapi poeloeng kam ras kalimboeboendoe ras anakberoendoe; tapi poeloengenna belo siwah sepoeloesa, boelang-boelang selambar." Tjibalkenna belo bas bernehen lajo si idahna ndai. „Djênda nikali. Enggo koebegi sora lajo ndai." Djê nikalinam, djê reh lajo ndai, djê pedalenna toe berneh.

---

[1]) *ngatek* hetzelfde als *ngasoep* „in staat zijn, kunnen",

„Nu gij al getrouwd zijt, Sibajak, moet gij uw Dibata eens aanspreken", zeide men tot den Sibajak van Lajo Lingga. Hij beval de goeroe sibaso (het medium, het te doen). Hij sprak met zijn zooeven gemelde Dibata (door haar tusschenkomst). „Maak een buffelkraal en een paardestal", zeide zijn reeds gemelde Dibata. Maar hij bezat geen buffels. „Indien uw Dibata gezegd heeft: maak een buffelkraal, dan make men (een buffelkraal)," zeide men.

Wegens de brutaliteit der lieden, maakte hij een dorpspoort. Tegen het donker worden (zeker is hier het woordje *ben* „donker" uitgevallen) sloot hij, zoodra het dag was opende hij haar, maar buffels waren er niet. Vier nachten lang deed hij zoo, toen dertig buffels van den berg Poedjan dalwaarts kwamen, rechtstreeks naar zijn kraal. Daarom is op den berg Poedjan een sirihofferplaats. Nu was de Sibajak van Lajo Lingga in aanzien.

Toen kwam er een man van den Perangin-angin-stam uit Tambahen, genaamd Pinem. „Gij zijt werkelijk aanzienlijk; één aanmerking moet ik maken. Gij gebruikt de rivier als badplaats; in het dal naast Uw dorp hier moest water zijn," zeide Pinem. Maar hij had al water gezien aan het boveneinde van het dal, maar het kwam niet tot aan den bodem van het dal, daarom zeide hij aldus tot den Sibajak van Lajo Lingga.

„Indien gij in staat zijt hier water te verschaffen, kunt gij hier trouwen; maar de straalpijp moet ge van goud maken." (Dit zegt de Sibajak).

„Maar vergader gij met uw schoonvader en anakberoe; maar men neme sirihbladeren negen en elf stuks en een witten hoofddoek." (Dit zegt waarschijnlijk Pinem). Hij plaatste sirihbladeren beneden de plaats waar hij zooeven het water gezien had. „Hier worde gegraven. Ik hoor reeds het geluid van het water." Men groef en het water kwam, hij leidde het dalwaarts (denkelijk door middel van een slootje).

Djê maka empo si Pinem pak Sibajak Lajo Lingga. Djê maka nitepana pantjoerna emas sesta. Toe lajo Sibajak Lajo Lingga ridi, nisemboengkenna pantjoer emas, kentja ridi ia niembahna toe roemah pantjoer emas.

Djê maka lawes si Pinem toe Pinem madjek koeta. Djê maka toeboeh anakna sintoea dilaki gelarna si Enggang. Djê maka nibanna perpangirenna batoe. Ê makana asakai Pinem mergana ni Pinem nari bena-benana.

Djê maka ban Sibajak Lajo Lingga Balê Selawang perdjoempanna ras pengoeloe Pinem.

Djê maka reh Karo-karo mergana Lingga Radja nari, Mandoropih gelarna, toe Pinem. Djê nipempo pengoeloe Pinem Mandoropih. Djê maka asakai Karo-karo mergana tinading Mandoropih ni Pinem nari bena-benana.
Djê djoempa pengoeloe Pinem ras Mandoropih ras Sibajak Lajo Lingga. Djê maka nipadjekkenna Balê Pengoeloebalang. „Di la doeng ranân ni djênda nibaba koe Balê Selawang," nina Sibajak Lajo Lingga.

Djê lit sada agi Sibajak Lajo Lingga si Berneh gelarna, lawes koe Roemah Berneh Djoehar. Djê maka lit Balê Oeroek Berteng Djoehar, balê perdjoempân ras Sibajak Lajo Lingga ras Pengoeloe Roemah Berneh Djoehar.

Lit sada anak Sibajak Lajo Lingga sintoea si Tindang gelarna, nipindona taneh simpoekoel si Oerang Kalasen nari ndoebê. „Koega penimbang taneh ênda?" nina pak bapana Sibajak Lajo Lingga. „Nidjapa akap ko mehoeli perkoetân niboeat tanehna simpoekoel, djê nitimbang, seri kentja mehoeli," nina bapana Sibajak Lajo Lingga.

Pinem huwde toen (in de familie) van den Sibajak. Hij smeedde een gouden waterpijp van een el lang. Ging de Sibajak van Lajo Lingga baden, dan deed hij de gouden waterpijp in een schede (of foudraal of stak hem in een bamboe bij de badplaats); zoodra hij gebaad had, bracht hij den gouden waterpijp naar huis.

Pinem ging heen naar (de plaats) Pinem en stichtte daar een dorp. (Het nog bestaande Pinem). Zijn kind werd geboren, de oudste, een jongen, geheeten Enggang. Hij maakte een steenen *perpangiren* (pot of gat in een steen gehouwen, waar men het haarzuiveringsmiddel in doet). Alle lieden, die Pinem tot stamnaam hebben, komen oorspronkelijk van Pinem.

De Sibajak van Lajo Lingga maakte de balai [6]) Selawang tot ontmoetingsplaats (bij voorkomende rechtszaken) met den pengoeloe van Pinem.

Er kwam een man van de Karo-karo-stam uit Lingga Radja (Dairi) genaamd Mandoropih, naar Pinem. De pengoeloe van Pinem deed Mandoropih daar huwen. Alle lieden van den Karo-karo-stam, afstammelingen van Mandoropih, zijn oorspronkelijk van Pinem.

De pengoeloe van Pinem, Mandoropih en de Sibajak van Lajo Lingga kwamen tezamen; zij stichtten de balai Pengoeloebalang. „Wanneer de rechtszaak hier niet kan afgedaan worden, brenge men haar voor de balai Selawang", zeide de Sibajak van Lajo Lingga.

Een jongere broeder van den Sibajak van Lajo Lingga, si Berneh geheeten, ging wonen op Roemah Berneh Djoehar (stichtte daar dus een nieuwe wijk). Daarom is de balai Oeroek Berteng Djoehar (de balai) de ontmoetingsplaats van den Sibajak van Lajo Lingga met den pengoeloe van Roemah Berneh Djoehar.

Er was een zoon van den Sibajak van Lajo Lingga, de oudste, Tindang geheeten, die verzocht de vuistvol aarde, die van het Kalasenland van vroeger. „Hoe is de wijze van wegen van deze aarde ?" zeide hij tot zijn vader, den Sibajak van Lajo Lingga. „Waar je denkt dat een mooie plaats is voor een dorp, neem een

Djê maka lawes me si Tindang toe Goeroe Benoea, nidapetina lit kalak perdagang-dagang ni Goeroe Benoea, djê niboeat si Tindang taneh Goeroe Benoea simpoekoel, djê nitimbangna, djê maka seri. Djê maka nipadjekina djadi koeta. Djê toeboeh me anakna ni Goeroe Benoea sintoea, bagi goendoer; tamana toe goetji; seh anakna sepoeloeh toeboeh bagi goendoer ndoebê, roesoer tamana toe goetji.

Djênari reh ndoebê Pakpak goeroe si-pitoe sindalanen, nikatakenna nakanna man pengoeloe Goeroe Benoea. Djê tjakap-tjakap ras i roemah, nikatakenna pertoeboeh anakna ndai. Djê maka: „Boeat amak pitoe lapis, boelang-boelang koendoelenna", nina Pakpak pitoe sindalanen pak Pengoeloe Goeroe Benoea. Djê maka niangkati kalimboeboena ras anak- beroena toe roemah, tamana toe babo boelang-boelang ndai anakna si bagi goendoer ndai sipoeloehna; djê maka pegantjih Pakpak pitoe sindalanen retabas reboengkoes boelang-boelang mbentar; djê makana naper sepoeloehna si bagi goendoer ndai. Ê maka enggo djadi djelma sepoeloehna, sada diberoe, siwah dilaki.

„Dê koeakap bas oearina niat anakndoe singoeda ênda; mena kentja erdalin, lawes kam; dê la kam lawes, matê kam," nina Pakpak goeroe pitoe sidalanen pak bapana pengoeloe Goeroe Benoea. Anakna sepoeloeh ndai sada diberoe si Bembem gelarna. Sidilaki ndai si Babo sada gelarna, si Goeroepatih sada gelarna, si Soeka sada gelarna, si Beras sada gelarna, si Djadibata sada gelarna, si Soegihen sada gelarna, si Boekit sada gelarna, si Gara Mata sada gelarna, si Djertamboen sada gelarna; si Babo si ngoeda, si Djertamboen sintoea. Ê maka siwah loeboekna perpangirenna ni tapin Lajo Goetji Goeroe Benoea.

vuistvol van zijn aarde, weeg ze (tegen elkaar), gelijk (van zwaarte) zijnde, dan is het goed", zeide zijn vader, de Sibajak van Lajo Lingga.

Toen ging Tindang naar Goeroe Benoea, hij vond daar menschen tijdelijk wonende. Toen nam Tindang aarde van Goeroe Benoea, een vuistvol, hij woog (vergeleek) ze (met de mee gebrachte) en ze was even zwaar. Daar vestigde hij zich, het werd een dorp. Toen, te Goeroe Benoea, werd zijn kind geboren, de oudste; als een komkommer (van gedaante). Hij deed het in een aarden pot. Tot tien kinderen toe werden als een komkommer geboren, telkens deed hij ze in den aarden pot.

Vervolgens — er kwamen de Zeven Pakpak-goeroes[7]); ze bestelden eten bij den pengoeloe van Goeroe Benoea. Pratende in huis, vertelde hij van de (vreemde) geboorte van zijne gemelde kinderen. En toen: „neem zeven matten, op elkaar gelegd, en een hoofddoek tot onderlaag", zeiden de Zeven Pakpak-goeroes tot den pengoeloe van Goeroe Benoea. Zijn schoonvader en zijn anak-beroe brachten (den aarden pot) in huis en plaatsten op den hoofddoek de kinderen die op komkommers geleken, alle tien. Toen spraken de Zeven Pakpak-goeroes om beurten tooverspreuken uit, met de witte hoofddoeken hunne hoofden bedekkende. En toen kwamen (als kuikens uit het ei) de tien die op komkommers geleken, uit. Het tiental waren menschen geworden, een meisje en negen jongens.

„Wat aangaat den dag, die is ongunstig, wat betreft dit uw jongste kind; zoodra hij begint te loopen, ga gij weg; als ge niet weggaat, sterft ge", zeiden de Zeven Pakpak-goeroes tot zijn vader, den pengoeloe van Goeroe Benoea. Onder de tien kinderen zooeven vermeld, was een meisje, Bembem geheeten. De jongens heetten Babo, Goeroepatih, Soeka, Beras, Djadibata, Soegihen, Boekit, Gara Mata en Djertamboen.[8]) Babo was de jongste, Djertamboen de oudste. Daarom zijn er negen gaten in den steen (*perpangiren*) bij de badplaats Lajo Goetji te Goeroe Benoea.

Djê maka lawes bapana nikoet-nikoet biangna pitoe, nibabana taneh simpoekoel si Oerang Kalasen nari ndoebê. Djê makana djanahna erdalin nisalitina kajoe tandana mbiar ia terpatpat. Seh ia ni Soeka niboeatna taneh simpoekoel, nitimbangna, djê seri. Djê maka nipadjekna dagangna ni Soeka. Djê la teridah biangna si pitoe ndai; djê nisoeroehna temanna toe Goeroe Benoea. La lit djê biangna ndai. Seh pat berngi seh biangna ndai. Djê lawes ka biangna si pitoe ndai; nihikoet-ikoetna biangna ndai.

Lit beroe Samoera djoema medem, maba-maba anak. La nipediat kalak roemah Samoera. „Kam bagê merê biangkoe ênda?" nina si Tindang. „Akoe", nina beroe Samoera. „Dagê, nggit kam bangkoe?" nina.—„Nggit", nina beroe Samoera. Djê maka nibabana toe Soeka. Djê maka lit kerangen salit ni Soeka.

Djê maka tadingkenna anakna sipoeloeh ni Goeroe Benoea. Djê lawes nandêna, erlandja koe Djoehar. Padanna ras anak si sepoeloeh ndai sada berngi. Djadi seh teloe berngi ni Djoehar. Djadi ngalo-ngalo anakna sipoeloeh ndai, djoempa ia ras anakna ndai ni lêpar Soegihen. Koendoel ia ras anakna ndai, djadi erdemoe sipoeloehsa ia. Djê reh perlandja kendjahê nari, teloe kalak. Niidahna perlandja ndai, toekasna pemangoes-mangoes. Tjeboeni ia ras anakna ndai. „Kai maka kam tjeboeni? La mbiar," nina perlandja, „anakkoe nge si sepoeloehna," nina perlandja. „Metjoer nari koeidah anakndoe êna, bantji la metjoer dê reh Pakpak pitoe sidalanen djadikentja djadi djelma, sikali naper ibahanna si sepoeloehna. Bagi manoek kepê kam Ginting êna, naper Gintingna ê. Maka penaperen sibahan inganta djoempa ênda," nina perlandja si teloe kalak. Ê maka lit Penaperen Soegihen.

Toen ging de vader heen, zijn zeven honden volgden; hij nam met zich mede de vuistvol aarde van het Kalasenland, reeds vroeger vermeld. Gedurende het loopen merkte hij de boomen (met zijn kapmes), bewijs dat hij bevreesd was te zullen verdwalen. Aangekomen te Soeka, nam hij een vuistvol aarde, woog haar, ze was gelijk (aan de medegebrachte aarde). Hij vestigde te Soeka zijn tijdelijk verblijf. Zijn zeven honden waren niet te zien; hij zond zijn metgezel naar Goeroe Benoea. De honden waren daar niet. Na vier nachten kwamen zijn honden. Toen gingen zijn zeven honden weer op weg. Hij volgde de honden.

Er was een vrouw van den Samoera-stam [9]), die in het rijstveld overnachtte met een kind bij haar. Men liet haar niet meer in het dorp Samoera toe (?). „Gij dus geeft mijne honden te eten?" zeide Tindang. „Ik", zeide de Samoera-vrouw. „Nu, wil je mijn vrouw worden?" zeide hij. „Jawel", zeide de Samoera-vrouw. Hij bracht haar naar Soeka. Vandaar dat er is een bosch bij Soeka, genaamd Kerangen Salit (bosch met ingekapte stammen).

Hij had verlaten zijn tien kinderen te Goeroe Benoea. De moeder ging om handel te drijven naar Djoehar. Zij had met haar kinderen afgesproken voor een nacht. Tot drie nachten bleef zij te Djoehar. Haar tien kinderen gingen haar tegemoet en zij ontmoette haar kinderen aan den overkant van Soegihen. Zij zat daar met haar kinderen, dus samen waren zij met hun elven. Toen kwamen drie zouthalers van de Benedenstreek. Zij zagen de zouthalers en meenden dat het roovers waren. Zij verborg zich met haar kinderen. „Waarom verbergt gij U? Wees niet bang; het zijn mijn kinderen die tien," zeide de zouthaler. „Toen ze nog klein waren zag ik Uw kinderen daar; zouden ze niet klein zijn, toen de Zeven Pakpak-goeroes kwamen, die maakten dat ze menschen werden, op eenmaal maakten zij dat ze uitkwamen. Werkelijk als kippen zijn jullui Gintings, uitgebroed zijn de Gintings daar. Laten we onze plaats

Djê moelih mia ras anakna sipoeloeh ndai toe Goeroe Benoea. Djê lit babi nandêna sada mbelin. „Sipantem babinta ênda, lit sira ?" „Kidah si Adji Dibata kahê legi sira," nina seninana si oealoeh. „Akoe", nina Adji Dibata.

Djê melawen si Adji Dibata djahê legi sira. Djê nipantem seninana babi mbelin, djê reh si Adji Dibata beraten kal ia maba sira, ndapet babi enggo ipantem. Djê roebat si Adji Dibata: „Sibalengen djoema pê ola kita, sibalengen pê ola kita, djê Sibalengen pagi kita, pagi koerandjoi i doeroe djoemangkoe, doeroe djoemam pê randjoi, ola kita sidahin djoema," nina si Adji Dibata empak seninana si oealoeh ê. Maka sirandjon djoema ras si Adji Dibata, sabap babi si mbelin.

Djê: „bangkoe si sada toerangta si Bembem êdi", nina si Adji Dibata empak seninana si oealoeh kalak. Djê roebati toekoer si Bembem toerangna si siwah. „Ola kal kam roebati toerang bêsankoe, ndê nipakê kam katangkoe, bantji kam la roebat, menang kam siwahna, ngalo kam siwahna; nipaloe gendang-saroenê bas oeroek-oeroek doeroe koetandoe ênda, maka akoe landek; nidemi beras bas pinggan pasoe, tampak-tampak koendoel kam siwahna; ibas inganta maloe gendang ênda, padjekken ingan kalak kendjahê nari kendjoeloe nari. Erbinaga-erlandja siwahna kam, ngalo tjoekênna," nina si Beroe Bembem. Djê: „tama sertali koe takalkoe, koedjoedjoeng pinggan pasoe maka akoe landek, maka malap oekoer toerang si siwah," nina si Bembem. Djê nipaloe gendang, djê landek ia, djê nientamkenna bana, lesoet gedap koe taneh, djê matê m'ia.

van samentreffen hier „uitbroedplaats" noemen," zeiden de drie zouthalers. Vandaar dat er bestaat de „Uitbroedplaats" te Soegihen.

Zij ging met haar tien kinderen huiswaarts naar Goeroe Benoea. Er was een groot varken van moeder. „Laten we dit ons varken slachten; is er zout?" — „Adji Dibata (moet) stroomafwaarts (naar de Benedenstreek) gaan zout halen," zeiden zijn acht broeders. „Goed (ik)", zeide Adji Dibata.

Adji Dibata bleef lang in de Benedenstreek om zout te halen. Toen slachtten zijn broeders het groote varken. Toen kwam Adji Dibata zwaar beladen met zout en vond het varken al geslacht. Hij maakte twist, zeggende: „Onze rijstvelden zelfs zullen niet aan elkaar grenzen, wij zullen geen gemeenschappelijke grenzen hebben; als onze velden aan elkaar grenzen, dan zal ik scherpe bamboes stellen langs mijn veld; stelt ook scherpe bamboes langs jullui rijstvelden; niet meer zullen we elkaar op de rijstvelden bezoeken," zeide Adji Dibata tot zijn acht broeders. Daarop stelden Adji Dibata en zijn broeders over en weer scherpe bamboes langs hunne rijstvelden, ter oorzake van het groote varken.

„Aan mij onze eenige zuster Bembem", zeide Adji Dibata tot zijne acht broeders [10]). Daarop twistten zij met hun negenen over de koopsom. „Twist niet, mijne broeders, indien gij mijne woorden wilt gebruiken (volgen), dan zult gij alle negen winnen, allen geld ontvangen. Men late de muziek spelen op den heuvel naast dit uw dorp, opdat ik danse. Een gewijde schotel vulle men met gepelde rijst en jullui negenen gaat zitten. Op de plaats waar muziek gemaakt wordt, richt plaatsen (hutten) op voor de menschen die van beneden- en bovenstrooms komen. Handelt gij negenen en ontvangt de marktgelden", zeide Bembem. Vervolgens (zeide zij): „Wind een sertali-collier om mijn hoofd, ik zal de gewijde schotel op mijn hoofd zetten, opdat ik danse, opdat de toorn van mijne negen broeders bedare (verflauwe)", zeide Bembem. De muziek speelde,

Ngandoeng nderkoeh toerangna si siwah. Djê maka djadi Tiga Bembem, ban tenah toerang beroe Ginting, si beroe Bembem ndoebê.

Djê lawes me si Soeka koe Soeka ndahi bapana, lawes si Boekit koe Radja Merahê mateng [1]) koeta. Lawes si Goeroe Patih koe Tjarimoentê, madjek koeta; lawes si Gara Mata koe Teba; lawes si Soegihen koe Soegihen mateng koeta; lawes si Adji Dibata koe Kesain Adji Dibata Ndjoehar; lawes si Beras toe Roemah Berneh Ndjoehar, atoeren senina ia idjê; lawes si Adjar Tamboen toe Lajo Lingga, ndahi ninina Sibajak Lajo Lingga; si Babo tading i Goeroe Benoea.

Djê lit sada batang boeah mbelin doeroe koeta Lajo Lingga. Djê reh me manoek-manoek si pitoe takal mbelin kal dagingna. Djê tjinep koe batang boeah ndai; djê lit toea-toea ras danak-danak nterem noerih mengkoeang sangana lingê matawari ni tengah kesain Lajo Lingga. Djê nangkis manoek-manoek si pitoe takal, tangkisna danak-danak tengah kesain Lajo Lingga. Nderkoeh toea-toea ndai ras danak-danak ndai kerina, goentar koeta kerina, nibaba manoek-manoek si pitoe takal ndai danak-danak ndai koedatas boeah si mbelin ndai. Djê ngeroek kerina ban biarna kerina, djê nipan manoek-manoek si pitoe takal danak-danak ndai. Lingê kentja matawari, reh gelgel manoek-manoek si pitoe takal, sorana kabang pê ertager ban belinna. Djê tjinep koe dahan boeah si mbelin ndai, gendan dahan boeah ndai ban belinna manoek-manoek si pitoe takal. Natapnatap danak-danak ni tengah kesajan, lit kentja danakdanak, nitangkisna. Ê maka lingê kentja ngeroek sibas koeta kerina ni Lajo Lingga.

Djê maka reh anak Tarigan mergana ni Toengtoeng batoe nari, maba-maba eltep ras ipoeh, gelarna Sibajak,

[1]) *mateng* moet zeker *mantek* „oprichten" zijn.

zij danste, al springende, verdween in den grond en stierf. De negen broeders weenden en schreeuwden. Dat dus de markt Bembem ontstond, is door de opdracht van het Gintingmeisje, het meisje Bembem, uit vroeger tijd.

Toen ging Soeka naar zijn vader te Soeka; Boekit ging naar Radja Merahê een dorp stichten; Goeroe Patih ging naar Sarimoentê een dorp stichten; Gara Mata ging naar Toba; Soegihen ging naar Soegihen een dorp stichten; Adji Dibata ging naar het dorpsdeel Adji Dibata Ndjoehar; Beras ging naar Roemah Berneh Ndjoehar; hij is daar senina; Adjar Tamboen ging naar Lajo Lingga, naar zijn grootvader den Sibajak van Lajo Lingga; Babo bleef te Goeroe Benoea.

Bij het dorp Lajo Lingga stond een groote ficusboom [11]). Toen kwam de Zevenkoppige vogel, zeer groot van lichaam. Hij zette zich op den ficusboom. Omstreeks twaalf uur 's middags waren er zeer vele volwassenen en kinderen op het dorpserf, die pandanus-bladeren in repen scheurden (als vlechtmateriaal). De Zevenkoppige vogel schoot toe en roofde een kind weg midden van het erf van Lajo Lingga. Volwassenen en kinderen schreeuwden allen, het geheele dorp kwam in beweging en de Zevenkoppige vogel nam het kind mede naar boven in den ficusboom. Alle menschen sloten zich in huis op omdat ze allen bevreesd waren en de vogel at het kind op. Steeds om twaalf uur 's middags kwam de Zevenkoppige vogel; het gedruisch van zijn vliegen was als onweder, vanwege zijn grootte. Hij ging zitten op den ficusboom, de tak boog door vanwege zijn zwaarte. De vogel keek uit naar de kinderen op het erf, als er een was, dan roofde hij het weg. Daarom sloten allen die in het dorp Lajo Lingga waren zich op, als de zon op zijn hoogst was.

Toen kwam er iemand van den Tarigan-stam, van Toengtoeng batoe, naar Lajo Lingga, met zich brengende een blaasroer en pijlvergift, hij heette Sibajak. „Waarom sluit gij u allen op in dit dorp?" vroeg de Tarigan-

toe Lajo Lingga. „Kai maka kam ngeroek kerina sibas koeta ênda?" nina anak Tarigan mergana Tarigan Toengtoeng batoe. „Lit manoek-manoek ni djênda, pitoe takalna, sorana kabang pê ertager ban belinna. Inganna tjinep pê bagê bas boeah si mbelin êdi. Lima nge ipanna danak-danak. Dê ngasoep kam moenoehsa man bandoe anakkoe ênda ma ertoekoer," nina Sibajak Lajo Lingga ras kemberahan pak Tarigan mergana. „Ngasoep ngakoe moenoehsa manoek-manoek si pitoe takal nirambas ipoehkoe si matê bêgoe ênda. Kerbo mbergoeh mbelin ê pê, bagê matê ban rawana ipoehkoe ênda." Ê maka: „Dja dagê matawari reh manoek-manoek si pitoe takal ndai?" nina Tarigan mergana pak Sibajak Lajo Lingga. „Lingê kentja reh," nina Sibajak Lajo Lingga. „Dagê nikali loebang, bagesna sipat katjar-katjar, boeat papan niloebangi, teloe nibahan loebang papan ênda. Doea dalan matangkoe ernehen koe darat, sada dalan eltepna koe darat. Rêrê kentja, akoe ibas loebang êdi[1]), nitoetoepi aloe papan êdi, nitamboeri akoe," nina Tarigan mergana.

Djê maka enggo ia ibas loebang teroeh boeah simbelin ndai. Lawes Sibajak Lajo Lingga toe roemah ngeroek kerina. Djê reh manoek-manoek si pitoe takal ndai, tjinep ibas boeah si mbelin ndai. Djê nieltep Tarigan mergana, kena, djê kabang kelajap, ndaboeh koe tadahen tapin Lajo Lingga ênda. Djê loear ibas loebang ndai nari Tarigan mergana, djê: „loear kam kerina, enggo matê manoek-manoek si pitoe takal ndai", nina Tarigan mergana pak Sibajak Lajo Lingga.

Djê nidahina, djê nipepoeloengna ranting sepoeloeh berkis, djê toetoengina, poegoenina agengna pê. Niombakna ageng manoek-manoek si pitoe takal ndai. Ê

[1]) *êdi* aanwijzend vnw. elders *ê*, wordt in de Goenoeng-goenoeng en in de Kembarenstreek veel gehoord.

man van den Tarigan-Toengtoeng-batoe-stam. „Er is een vogel hier met zeven koppen, het gedruisch van zijn vliegen is als onweder vanwege zijn grootte; zijn zitplaats is in dien grooten ficusboom daar. Vijf kinderen heeft hij opgegeten. Als gij in staat zijt hem te dooden, krijgt ge mijne dochter zonder bruidschat te betalen", zeiden de Sibajak van Lajo Lingga en zijn vrouw tot den Tariganman. „Ik ben in staat den Zevenkoppigen vogel te dooden; mijn pijlvergift dat zelfs geesten van afgestorvenen doodt, zal hem neerslaan. Zelfs een groote buffelstier sterft door de kracht van mijn pijlvergift," zeide de man van den Tariganstam tot den Sibajak van Lajo Lingga. „Waar staat de zon als de Zevenkoppige vogel komt?" zeide de Tariganman. „Zoodra de zon het hoogst staat komt hij", zeide de Sibajak van Lajo Lingga. „Nu dan, graaf een gat (op het dorpserf) ter diepte van een bamboe-klepper [12]). Neem een plank en maak er gaten in, drie gaten make men in de plank, twee voor mijne oogen om naar buiten te zien, en een om mijn blaasroer te laten uitsteken. Als alles klaar is ga ik in het gat, men dekke het met de plank toe en bedekke mij", zeide de Tariganman.

Nu was hij in het gat onder den grooten ficusboom. De Sibajak ging naar huis en allen sloten hunne huizen. Toen kwam de Zevenkoppige vogel en ging op den grooten ficusboom zitten. Toen beschoot de Tariganman hem met het blaasroer, het was raak. Met uitgespreide vleugels vloog de vogel en viel neer bij het einde van de badplaats van Lajo Lingga [13]). Toen kwam de Tariganman uit het gat te voorschijn en riep: „Komt naar buiten gij allen, de Zevenkoppige vogel is dood", zeide de Tariganman tot den Sibajak van Lajo Lingga.

Zij gingen er heen; zij verzamelden tien bossen brandhout, zij verbrandden (den vogel) en verzamelden de asch. Ze lieten de asch van den Zevenkoppigen vogel afdrijven. Daarom heet de lijkverbrandingsplaats van de op-één-dag-gestorvenen [14]), langs het water, welker asch

maka pendawanen matê si sada oeari, arah tepi lajo, nai iombakken aboena, Doekak manoek-manoek si pitoe takal ndai gelarna, tadahen tapin Lajo Lingga ênda.
Djê maka empo Tarigan mergana, man bana la ertoekoer anak Sibajak Lajo Lingga. Teloe poeloeh asoehenna kerbo, asoehen kêlana Tarigan mergana ndai. Lingê kentja matawari asa ben man legin Tarigan mergana gelgel kerbo asoehenna si teloe poeloeh ndai koe intjoepen Djoehar, penginget kerbona ndai, ban masinna intjoepen Djoehar; ê maka peltep oeroek berteng koe intjoepen Djoehar ban bakal kerbo Sibajak Lajo Lingga.

Djê maka: „bahan baroengmoe bas doeroe Djoehar si mbelin ndai," nina Sibajak Lajo Lingga pak kêlana Tarigan mergana tergelar kentja Sibajak gelarna. Dapeti Tarigan mergana Pengoeloe Roemah Berneh Djoehar ras Adji Dibata ras Roemah Goegoeng ras Ginting Beras ras Perangin-angin. Djê maka nitetapken Sibajak Lajo Lingga pengoeloe pitoe ni Djoehar, si mbelin si natang bitjara Sibajak Djoehar. Ban Sibajak Lajo Lingga maka Sibajak Djoehar si mbelinna, sabab ia anak beroe si Ginting kerina Djoehar; tapi tandana ndapeti Sibajak Djoehar koe Djoehar, (tapi) [1]) pendawanenna pê noekoer ia, empat tahil taneh si kelang sagi nitoekoerna.

Ê maka terberita mehoeli, mehergana kal, pantjoerna pê emas, Sibajak Lajo Lingga, nina kal(ak). Lit sada anak Sibajak Lajo Lingga diberoe si Ngentem gelarna, mehoeli kal roepana. Djê maka reh ras anak-beroena ras seninana Sibajak Perbesi noengkoeni empôn pak Si-

[1]) *Tapi* is hier stellig niet op zijn plaats.

men vroeger liet afdrijven, „Verbrandplaats van den Zevenkoppigen vogel", aan het einde van de badplaats van Lajo Lingga.

De Tariganman huwde met de dochter van den Sibajak van Lajo Lingga zonder bruidschat te betalen. Dertig waren zijn buffels om te fokken, fokdieren van zijn schoonzoon, den Tariganman. Van dat de zon het hoogst stond tot tegen het donker, had de Tariganman maar moeite om zijn dertig buffels die hij fokte van de drinkplaats Djoehar te halen, gewoon als de buffels waren (daar te drinken) vanwege het zoutige van de drinkplaats te Djoehar. Daarom brak de dwarsheuvel naar de drinkplaats te Djoehar door, veroorzaakt door den buffelweg van den Sibajak van Lajo Lingga.

„Bouw uw buffelkraal naast den grooten Djoeharboom", zeide de Sibajak van Lajo Lingga tot zijn schoonzoon den Tariganman, die Sibajak heette, (niet als adellijke titel, maar als naam). De Tariganman trof daar reeds aan den pengoeloe van Roemah Berneh Djoehar, Adji Dibata, en de pengoeloes van Roemah Goegoeng, Ginting beras, en Perangin-angin. [15]) De Sibajak van Lajo Lingga bepaalde toen dat er zeven pengoeloes te Djoehar zouden zijn; de voornaamste, die de adat zou bewaren (vasthouden), was de Sibajak van Djoehar. Door den Sibajak van Lajo Lingga is het dat de Sibajak van Djoehar de voornaamste is. Want hij is de anak-beroe van alle Gintings te Djoehar; maar als bewijs, dat hij de laatst aangekomene is te Djoehar, moest hij ook zijn begraafplaats koopen, een vierkant stuk grond voor vier thails kocht hij. [16])

Alom bekend was van den Sibajak van Lajo Lingga dat hij heerlijk en voornaam was, zelfs zijn waterleidingspijp was van goud, zeide men. Een dochter had de Sibajak van Lajo Lingga, Ngentem geheeten, wier uiterlijk zeer schoon was. De Sibajak van Perbesi kwam met zijn anak-beroe en zijn senina om haar ten huwelijk te vragen aan den Sibajak van Lajo Lingga. [17])

bajak Lajo Lingga. „Man bangkoe anakndoe si Ngentem êdi," nina Sibajak Perbesi. „Man bandoe, bandoe," nina Sibajak Lajo Lingga. Djê enggo m'ia empo. Makana lit doeroe Poelo Keriahen adin Perbesi gelarna, ban djê ngadi Sibajak Perbesi; pengadi-ngadinna djoehar si perintê moeatna koe Lajo Lingga. Sibajak Perbesi ndai ndahi mamana Sibajak Lajo Lingga, la kedatangen toeah Sibajak Perbesi ras diberoena anak Sibajak Lajo Lingga. Djê nidilona goeroe sibaso: „Kai nge ndia si roelah maka ndeharangkoe kedatangen toeah?" „Lit meneh-meneh kalimboeboendoe Sibajak Lajo Lingga," nina goeroe sibaso pak Sibajak Perbesi.

Djê maka niberêken Sibajak Perbesi poedoen nabê man kalimboeboena Sibajak Lajo Lingga. Djê reh Sibajak Perbesi maba gendang koe Lajo Lingga. „Piga poeloeh kêna ndai ras kêla? nina mami!" „Lit kami enem poeloeh nina," nina Sibajak Perbesi. „Sidang enem poeloeh kentja kêla, nakan manoek pê la keri," nina mamina kemberahen Sibajak Lajo Lingga. Koerang belin ngênda akap mami, atê Sibajak Perbesi. Djê moelih kêlana ndai koe Perbesi.

Djê nitengesken Sibajak Lajo Lingga ras kemberahen Lajo Lingga lenga segantang koe Perbesi, „beligân lenga segantang êdi reh kêla Perbesi nari," nina Sibajak Lajo Lingga ras kemberahen Lajo Lingga. Djê nikoekoe kataken Sibajak Perbesi djelma nterem

„Geef mij uw dochter Ngentem tot vrouw," zeide de Sibajak van Perbesi. „Als gij ze hebben wilt kunt gij ze krijgen," zeide de Sibajak van Lajo Lingga. Toen was hij getrouwd. Aan den zoom van het bosch Keriahen is de rustplaats [18]) „Perbesi" geheeten, omdat daar de Sibajak van Perbesi gerust heeft; de rustplaats is bij de Djoeharboomen, die in eene rij staan op den weg naar Lajo Lingga. De Sibajak van Perbesi bracht zijn schoonvader te Lajo Lingga een bezoek; zijn huwelijk met de dochter van den Sibajak van Lajo Lingga was kinderloos gebleven. Men riep de *goeroe sibaso* (het medium): „Wat toch houdt tegen dat mijn vrouw geen kinderen krijgt?" — „De Sibajak van Lajo Lingga heeft een heimelijken wrok", zeide de goeroe sibaso tegen den Sibajak van Perbesi.

Daarop bepaalde de Sibajak van Perbesi een dag om den Sibajak van Lajo Lingga te gaan verzoenen (*nabêi*). De Sibajak van Perbesi kwam met muziek naar Lajo Lingga. „Met hoeveel tientallen zijt gij met den schoonzoon, zegt schoonmoeder?" (zeide de vorstin). „Wij zijn met z'n zestigen, zegt ie", zeide de Sibajak van Perbesi. (Het is verboden dat schoonmoeder en schoonzoon elkaar rechtstreeks toespreken). „Als schoonzoon slechts met zijn zestigen is, gaat het kippenvoer nog niet op", zeide zijn schoonmoeder, de vorstin van den Sibajak van Lajo Lingga. (Zij is beleedigd door het geringe aantal lieden, die de Sibajak medebracht; met een beetje grootspraak beweert ze, dat ze nog meer aan haar kippen voert, dan dat die zestig lui zullen opeten). „Te gering is (dit huldebewijs) in de oogen van schoonmoeder", dacht de Sibajak van Perbesi. Daarop keerde haar schoonzoon huiswaarts naar Perbesi.

Daarop zond de Sibajak van Lajo Lingga en de vorstin een maat sesam-zaad naar Perbesi: „in getal als sesam-zaad, deze maatvol, kome schoonzoon uit Perbesi", zeiden de Sibajak van Lajo Lingga en de vorstin van Lajo Lingga. Men riep de menschen

mboeê. Djê reh me Sibajak Perbesi koe Lajo Lingga sepoeloeh oeari la erkeri-kerin, enggo dem tengah kesain, dem i mbal-mbal. Siboeat nakan naring koe sapo djelma, sipantem-pantem adjangna naring lemboe i mbal-mbal, babi pê bagê, man bengkona, ban djelma teremna Lajo Lingga.

Djê niboeat Sibajak Lajo Lingga pantjoerna, pantjoer emas, tjikenkenna toembakna, lawes ia koe babo tapin Lajo Lingga ênda, nikoet sada biangna mboelan. Lit djê batang kasoempat rembang doea mbelin: „ndo koenangkih koedatas kasoempat ênda, natap djelma teremna boeêna." Padjekkenna tambangna [1]) ni teroeh. Sibajak Lajo Lingga nidatas kasoempat ndai ia, erbowang biangna si mboelan ban niidahna Sibajak nidatas kasoempat ndai.

„Dagê enggo kita mahan minem, erkoean kita ras Sibajak Lajo Lingga maka kita moelih," nina Sibajak Perbesi ras Sibajak Djoehar ras pengoeloe Pinem Si Radja Enggang gelarna nge. Nidahina koe roemah. Lit roemah, lit tengah kesajan, lit i lajo. [2]) „Sibajak dja ngê?" Nidarami, nielboehi. Lit ngaloi, lit sora biang erbaoeng ibas batang kasoempat ndai, ban idahna Sibajak nidatas kasoempat ndai nge. Nidahi, nitarê koedatas. Enggo Sibajak koendoel idatas. „Soesoer me kam Sibajak, maka akoe moelih," nina Sibajak Perbesi ras Sibajak Djoehar ras Pengoeloe Pinem. „Moelihlah kêna, la nai bantji akoe soesoer," nina Sibajak Lajo Lingga. Djê tangis, nderkoeh, ngandoeng kerina anak si dilaki ras anak si diberoe ras diberoena.

„Ola kêna ngandoeng, pengindonkoe ê; tinggelken,

[1]) *toembakna*

[2]) onverstaanbaar; er zal een woord uitgevallen zijn, denkelijk *la* „niet".

op. De Sibajak van Perbesi beval de menschen in grooten getale op te komen. De Sibajak van Perbesi kwam naar Lajo Lingga; tien dagen, zonder ophouden (kwamen de menschen), vol werd het dorpsplein, vol werd de weideplaats. Elk nam voor zich de rijst uit de rijstschuren, elk slachtte zijn deel van de koeien op de weideplaats, zoo ook de varkens, tot toespijs, vanwege de groote hoeveelheid menschen in Lajo Lingga.

Toen nam de Sibajak van Lajo Lingga zijn waterpijp, de gouden pijp, gebruikte zijn lans als stok, ging tot naar het boveneinde van de badplaats van Lajo Lingga hier; een van zijn honden, een witte, volgde hem. Daar waren kasoempatboomen (een zeer groote wilde katoenboom), twee groote naast elkaar; „kom ik klim naar boven in dezen kasoempatboom om de hoeveelheid menschen te bezien". Hij plantte zijn lans beneden (onder den boom). De Sibajak was boven in den kasoempat, zijn witte hond blafte, omdat hij den Sibajak boven in den Kasoempat zag.

„Dus, we hebben gegeten en gedronken, laten wij gaan praten met den Sibajak van Lajo Lingga, opdat we huiswaarts mogen gaan", zeide de Sibajak van Perbesi en die van Djoehar en de pengoeloe van Pinem, geheeten Radja Enggang. Zij gingen naar het dorp...... „Waar is de Sibajak?" Men zocht, men riep. Er kwam antwoord, er was het geluid van een hond blaffende bij den kasoempatboom, omdat hij den Sibajak boven in den kasoempatboom zag. Men ging er heen, men zag opwaarts. De Sibajak zat er boven in. „Kom naar beneden Sibajak, opdat ik huiswaarts kan gaan", zeiden de Sibajak van Perbesi en de Sibajak van Djoehar en de pengoeloe van Pinem. „Gaat gijlieden maar naar huis, ik kan (mag) niet meer naar beneden komen", zeide de Sibajak van Lajo Lingga. Daarop weenden, kreten en jammerden al zijn zoons en dochters en zijn vrouw.

„Gijlieden moet niet weenen, het is mijn noodlot;

begiken katangkoe ênda: di terintjoeh engko pagi maka mboeah pagê maka medjoeah-djoeah djelma maka merih manoek, nipantem pagi kerbo, ni sangkepi, nitama ibas batar-batar, nikoko aloe lambê gersing, nipoejoeh tinali, nitambatken teroeh kasoempat ênda, padjekken poetjoek boeloeh ras boeloengna bas doeroe batar-batar êdi. Djê tambatken tinali ndai, djê nipaloe gendang, sarino [1]), djê seloek akoe arah goeroe sibaso. Djê ertamboel minem akoe, djê terang kentja nangkih matawari toe roemah nibaba takal kerbo ndai niarakken gendang, sarino, meriah sora 'ralep moeat toe roemah. Kentja seh ni roemah nipoekoelken ras anakberoe seninana. Djê reboe pat [2]) oeari, la bantji djelma erdahin sibas koeta maka mboeah pagê maka medjoeah-djoeah djelma, maka merih manoek."

Êm kata Sibajak Tarên silân pantjoer emas naring: „Gelarkoe man tarên kêna naring; akoe, soesoer la nai bantji akoe," nina pak anakna si Nindih ras anak-(na) si Toempar ras anakna si Simpar. „Tah nidjapa akap ko perkoetan mehoeli, djê padjek; kita pilih bas batang kasoempat si koenangkihi ênda batoe teloe, ternonggal kêna, sada pagi tading Lajo Lingga ênda, tapi nipadjekken djoeloen tapinmoe; dê merintjoeh ko erkoean kita, nipantem kerbo, nisangkepi; djê nidilo goeroe sibaso, djê nipaloe gendang sarino, djê seloeng [3]) akoe arah goeroe sibaso, djê retamboel minem akoe, maka medjoeah-djoeah djelma kerina, maka mboeah pagê. Êm katangkoe," nina Sibajak Tarên. „Ênda sada nari katangkoe, begiken: dê reh pagi Radjanta si

[1]) *sarino* elders *saroenê*, de fluit die bij de gendang gebruikt wordt.

[2]) *pat* gewoonlijk *empat*, vier.

[3]) *seloek*.

luistert, hoort naar deze mijne woorden: Als jullui later verlangend zijt dat de rijst overvloedig, de menschen gezond, de kippen talrijk mogen zijn, dan slachte men een buffel, bereide hem toe, zette hem (meestal alleen de kop) op een offertafeltje, omgeve alles met gele jonge palmbladeren, draaie touw, binde dat onder aan dezen kasoempatboom en plaatse boveneinden van bamboes met de bladeren langs het offertafeltje. Men binde dan het touw aan het offertafeltje, make muziek, en dan vaar ik in de *goeroe sibaso* (medium). Dan eet en drink ik (door het medium). Zoodra de zon opgegaan is, brenge men den buffelkop naar het dorp, hem volgende met muziek en vroolijk „alep" roepende op weg naar het dorp. In het dorp aangekomen zijnde worde de kop door de anak-beroe en senina als toespijs opgegeten. Daarna zijn de (volgende) vier dagen taboe, niemand van de dorpsbewoners mag werken, opdat de rijst vruchtbaar zij, de menschen gezond en de kippen talrijk."

Dit zijn de woorden van den Sibajak Tarên, van de offerplaats „de gouden waterpijp". [19]) „Mijn naam dient slechts nog om opwaarts te zien, door U; ik zelf, omlaag komen mag ik niet meer", zeide hij tot zijn zoons Nindih, Toempar en Simpar. „Waar je denkt dat een mooie plaats is voor een dorp, richt het daar op. Hier bij den stam van dezen kasoempatboom, dien ik beklommen heb, kiest drie steenen, elk een; een blijft er te Lajo Lingga hier, maar plaats hem stroomopwaarts van uw badplaats. Ben je verlangend dat we met elkaar praten mogen, dan slachte men een buffel, bereide hem toe, roepe een goeroe sibaso, make muziek; dan vaar ik in de goeroe sibaso, dan eet en drink ik, opdat alle menschen gezond mogen zijn en de rijst overvloedig. Dit zijn mijne woorden", zeide de Sibajak Tarên. — „Hier is nog iets, luister: Komt later onze groote vorst [20]) naar het Karoland, die het geheele land op zijn handen draagt (of ondersteunt) — hier is het

mbelin koe taneh Karo ênda si natang negeri ênda karina, ênda tanda niningkoe, tadingkenna soerat poestaka ênda, nina pagi tinadingkoe, êm katangkoe," nina Sibajak Tarên. „Enggo me bias me kita ngerana," nina pak anakna ndai bas kasoempat ndai nari. Djê niperkoeanken pê la nai ngaloi ban enggo salih djadi tjigoel kasoempat ndai. Djê ganana pê gana djelma nidatas kasoempat ndai.

Djê maka moelih me Sibajak Perbesi, nigerana kerbo lima poeloeh kerbo Sibajak Tarên ndai, keri ras emas kerina, la nai pang ngambati si Nindih ras si Toempar ras si Simpar, ban biarna Sibajak Perbesi pa Lêhoe ndai.

Djê lawes si Toempar toe Lajo Kidoepen, nibabana batoe sada bas batang kasoempat ndai; djê padjekkenna babo tapinna batoe ndai; êm sembahen Lajo Kidoepen.

Si Nindih lawes koe Perantin [1]), nibabana batoe sada, si nitoedoehken bapana Sibajak Tarên ndoebê. Djê nipadjekken si Nindih babo tapinna batoe ndai. Djê kerbo ban si Nindih pemerêna; êm sembahenna i Perantin.

Tading si Simpar ni Lajo Lingga. Ma kedatangen toeah si Simpar.

Djê reh Karo-karo Kaban ni Kaban Toea nari toe Perantin; lima ia semboejak, doea dilaki, teloe diberoe. Doea dilaki ndai sada si Nageri gelarna, sada si Tabê gelarna. Djê empo si Nageri ras si Tabê. Si Nindih nindihi pengoeloe Perantin. Sada toerangna ndai si man si Nindih, si Ngakoe gelarna. Sada toerangna ndai man pengoeloe Tandjoeng Beringin, si Simbah gelarna. Sada toerangna ndai man Sibajak Djoehar, si Kata Mehoeli gelarna.

[1]) Het thans nog bestaande dorp heet Pernantin.

bewijs van mijn voorvader, hij heeft deze poestaka achtergelaten, zeggen later mijne nagelatenen. Dit zijn mijne woorden", zeide de Sibajak Tarên. — „Wij hebben nu genoeg samen gesproken", sprak hij uit den kasoempatboom tot zijn kinderen. Toen antwoordde hij niet meer al werd hij ook toegesproken, omdat hij al veranderd was in een knoest van den kasoempatboom. Zijn beeld was als het beeld van een mensch boven in den kasoempatboom.

Daarop keerde de Sibajak van Perbesi huiswaarts; hij dreef vijftig buffels voor zich uit, buffels van den Sibajak Tarên, allen en al het goud. Nindih, Toempar en Simpar hadden niet den moed om het hem te beletten, uit vrees voor den Sibajak van Perbesi, Pa Lêhoe geheeten. [21])

Toempar ging daarop naar Lajo Kidoepen, hij nam een steen mede van den kasoempatboom; hij plaatste dien boven zijn badplaats. Dit is de offerplaats van Lajo Kidoepen.

Nindih ging naar Pernantin; hij nam een steen mede, dien zijn vader, de Sibajak Tarên, hem gewezen had. Nindih plaatste den steen boven de badplaats. Nindih nam een buffel als offer. Dit is de offerplaats te Pernantin.

Simpar bleef te Lajo Lingga achter. Hij bleef kinderloos.

Toen kwamen er Karo-Karo-lieden van Kaban Toea naar Pernantin; zij waren met hun vijven, twee broers en drie zusters. De twee mannen heetten Nageri en Tabê. Nageri en Tabê trouwden (te Pernantin). Nindih werd door den pengoeloe van Pernantin verdrukt. [22]) Een zuster (van Nageri en Tabê) trouwde met Nindih, zij heette Ngakoe. Een zuster trouwde met den pengoeloe van Tandjoeng Beringin, zij heette Simbah. Een zuster trouwde met den Sibajak van Djoehar, zij heette Kata Mehoeli.

Djê matê si Simpar Sibajak Lajo Lingga. Ma lit anakna, poentoeng si Simpar. Lit anak-beroena si Roembang gelarna, dahina toe Perantin si Nindih: „Dê la kam toe Lajo Lingga moelihken, akoe pê la teringani akoe," nina si Roembang pak si Nindih. „Dagê kam lebê man ikoeten kalak koe djoema ni Perantin ênda, atoer mbelin beberêndoe ênda. Dê lit kalak mantem ni Perantin ênda, doea gia toelan loear, nonggal sada kam lah; ola kam roebat koetadingken doeana," nina si Nindih pak silihna si Nageri ras si silih si Tabê. „Bagê kin bagê; ênda sembahenndoe ênda, ntah niberê akoe [1])," nina. „Koega pa nge?" nina si Nageri ras si Tabê pak si Nindih. „Ngadang pemerêna kam merêsa. Kentja reh akoe ndoedoerkentja tamboelna. Tapi niberê kentja sembahen ênda, toelan bangkoe," nina si Nindih. Djê maka moelihken si Nindih koe Lajo Lingga. Si Nageri ras si Tabê pengoeloe Perantin tadingken si Nindih. Djê ban si Tabê roemahna lêpar Lajo Perantin, ê maka lit oeroeng roemah lêpar ni Perantin.

Djê lit anak si Nageri ênda, anakna si ntoea si Sioeng gelarna, anakna si ngoeda Si Tamboer gelarna. Djê matê bapana si Sioeng ndai, djê matê ka si Sioeng. Lit anakna tadingkenna, si Sioeng ênda, dilaki si Goemersang gelarna. Djê roebat si Goemersang ênda ras bapa ngoedana si Tamboer, taloe mboero si Tamboer, lawes ia dahina impalna Sibajak Lajo Lingga, si Baloeren gelarna. Djê: „koebahan lêpar koetandoe ênda baroeng-baroengkoe," nina si Tamboer empak Sibajak Lajo Lingga si Baloeren. Êm toeri-toerinna maka si Tamboer maka pengoeloe Lajo Lingga.

Djê matê si Baloeren Sibajak Lajo Lingga, lit anakna sada dilaki tadingkenna, si Tegoeh gelarna; lawes si Tegoeh koe Boeloeh Pantjoer erbahan koeta. Si Tegoeh ênda doea poeloeh empat djari-djarina kerina.

---

[1]) *niberê akoe?* Dezen vorm hoorde ik nog nimmer, waarmede niet gezegd wil zijn dat hij niet hier of daar gebruikt is. Dit eene voorbeeld mag ons niet verleiden tot verstrekkende gevolgtrekkingen.

Simpar, Sibajak van Lajo Lingga, stierf. Er was geen kind van hem, hij was afgesneden. Zijn anak-beroe, Roembang geheeten, ging naar Nindih te Pernantin: „Indien gij niet terugkeert naar Lajo Lingga kan ik daar ook niet blijven", zeide Roembang tot Nindih. „Dus vooreerst zijt gij degenen, die de menschen volgen moeten naar het rijstveld hier in Pernantin (gij zijt de leiders), tot je neefje (mijn zoon) hier groot is. Als er iemand hier een beest slacht, moet hij maar twee stuks been geven, voor elk uwer een (als slachtbelasting voor het dorpshoofd). Maakt samen geen ruzie als ik u beiden achterlaat", zeide Nindih tot zijn zwagers Nageri en Tabê. „Zooals ge wilt; maar uw offerplaats hier, moet ik daaraan offeren?" zeide hij. „Hoe is het daarmede?" zeiden Nageri en Tabê tot Nindih. „Gij geeft het offer en offert er aan. Daarna kom ik om hem (den geest) te eten te geven. Maar telkens als er aan die plaats geofferd wordt, moet ik het been hebben (als belasting)", zeide Nindih. Daarna ging Nindih terug naar Lajo Lingga. Hij liet Nageri en Tabê achter als pengoeloe van Pernantin. Daarop bouwde si Tabê zijn huis aan den overkant van de Lajo Pernantin; vandaar dat er een Oeroeng roemah lêpar (federatie van den overkant) is te Pernantin.

Nageri had kinderen, zijn oudste heette Sioeng, zijn jongste Tamboer. De vader van Sioeng stierf, Sioeng zelf stierf ook. Sioeng liet een kind na, Goemersang geheeten. Goemersang kreeg twist met zijn oom Tamboer. Tamboer legde het af, en ging naar zijn neef, den Sibajak van Lajo Lingga, geheeten Baloeren. „Ik zal mijn buffelkraal maken aan den overkant van uw dorp", zeide Tamboer tot den Sibajak van Lajo Lingga Baloeren. Dit is de reden dat Tamboer ook pengoeloe van Lajo Lingga is.

Baloeren, Sibajak van Lajo Lingga, stierf; hij liet een zoon achter, Tegoeh geheeten. Tegoeh ging naar Boeloeh Pantjoer om een dorp te stichten. Deze Tegoeh had in het geheel vier en twintig vingers en teenen.

Tangtangna ndoebê si Tamboer pengoeloe Lajo Lingga, anak si Tamboer si Niar pengoeloe Lajo Lingga, anak si Niar si Menta ni Lajo Lingga; êm dekahna si Tamboer ni Lajo Lingga.

Tangtangna pengoeloe Perantin si Nageri; anak si Nageri si Sioeng pengoeloe Perantin; anak si Sioeng si Goemersang pengoeloe Perantin; anak si Goemersang si Sampangmoeli pengoeloe Perantin; êm dekahna Perantin.

Tangtangna ndoebê pengoeloe ni Pinem si Pinem pengoeloe Pinem; anak si Pinem si Radja Enggang pengoeloe Pinem; anak Radja Enggang si Galoen pengoeloe Pinem; anak si Galoen si Tager pengoeloe Pinem; anak si Tager ênda teloe dilaki sada si Timbang, sada si Radjakatana gelarna, sada si Pagi gelarna. Si Timbang lawes koe Ketawaren erban koeta. Si Radjakatana lawes koe Liren erbahan koeta. Si Tagi tading ni Pinem.

Tangtangna ndoebê ni Lajo Lingga si Mantangken ras bapa ngoedana Sibajak Lajo Lingga. Anak si Mantangken ênda si Oeloengen Sibajak Lajo Lingga. Anak si Oeloengen ênda si Tengkar Sibajak Lajo Lingga. Anak si Tengkar ênda si Toempoe Sibajak Lajo Lingga. Anak si Toempoe si Radja Ngatoer Sibajak Lajo Lingga. Anak si Radja Ngatoer ênda si Rakat Sibajak Lajo Lingga. Anak si Rakat ênda si Radja Koendoelen Sibajak Lajo Lingga. Anak si Radja Koendoelen ênda si Toegoer Sibajak Lajo Lingga. Anak si Toegoer ênda si Radja Loepoeh Sibajak Lajo Lingga. Anak si Radja Loepoeh ênda si Gendan Sibajak Lajo Lingga. Anak si Gendan ênda Sibajak Tarên ni Lajo Lingga ênda. Anak Sibajak Tarên ênda si Nindih Sibajak Lajo Lingga. Anak si Nindih ênda si Baloeren Sibajak Lajo Lingga. Anak si Baloeren ênda si Tegoeh Sibajak Lajo Lingga. Anak si Tegoeh ênda si Goegoengen pengoeloe Boeloeh Pantjoer. Anak si Goegoengen ênda si Naong pengoeloe Boeloeh Pantjoer.

Tangtangna padjek balê Selawang nipadjekken Sibajak

Oorspronkelijk was vroeger Tamboer pengoeloe van Lajo Lingga, daarna zijn zoon Niar, daarna diens zoon Menta; dat is van den tijd af van Tamboer in Lajo Lingga.
Oorspronkelijk was Nageri pengoeloe van Pernantin, daarna zijn zoon Sioeng, daarna diens zoon Goemersang, daarna diens zoon Sampangmoeli; dat is van den tijd af dat Pernantin bestaat.

Oorspronkelijk was vroeger Pinem pengoeloe van Pinem; daarna zijn zoon Radja Enggang, daarna diens zoon Galoen, daarna diens zoon Tager. Deze Tager had drie zoons, geheeten Timbang, Radjakatana en Tagi. Timbang ging naar Ketawaren en stichtte daar een dorp. Radjakatana ging naar Liren en stichtte daar een dorp. Tagi bleef in Pinem.

Oorspronkelijk waren vroeger Mantangken en zijn oom Sibajak van Lajo Lingga. De zoon van Mantangken was Oeloengen, diens zoon Tengkar, diens zoon Toempoe, diens zoon Radja Ngatoer, diens zoon Rakat, diens zoon Radja Koendoelen, diens zoon Toegoer, diens zoon Radja Loepoeh, diens zoon Gendan, diens zoon was Sibajak Tarên hier in Lajo Lingga. De zoon van Sibajak Tarên was Nindih, diens zoon Baloeren, diens zoon Tegoeh, allen Sibajak van Lajo Lingga. De zoon van Tegoeh was Goegoengen, pengoeloe van Boeloeh Pantjoer, diens zoon Naong, pengoeloe van Boeloeh Pantjoer. [23])

De balai Selawang werd oorspronkelijk opgericht door den Sibajak van Lajo Lingga en den pengoeloe van Pinem, Radja Enggang geheeten, en door Mandoropih, Sibajak van Lingga Radja. Wat te verdeelen

Lajo Lingga ras pengoeloe Pinem si Radja Enggang ras Mandoropih Sibajak Lingga Radja; panggoengna ni balê Selawang niperlima, doea toe Pinem man Radja Enggang ras Mandoropih. „Asakai simbelah Lajo Pinem radja, kam merêsa," nina Sibajak Lajo Lingga pak pengoeloe Pinem. Teloe goenggoeng man Sibajak Lajo Lingga ras toelan si balê Selawang. „Asakai simbelah Lajo Pinem koedjênda radja, akoe merêsa," nina sibajak Lajo Lingga.

Djê reh Mandoropih ni Lingga Radja nari toe Pinem, nidapetna si Radja Enggang ni Pinem. Djê toeboeh anak Mandoropih lima, dilaki sadja, si Radja Koetana sintoea. Anak si Radja Koetana si Tarên; anak si Tarên ênda si Ngarahi; anak si Ngarahi ênda si Nakal Djoema batoe.

Sada si Radja Goelan; anak si Radja Goelan ênda si Batang; anak si Batang si Mopong; anak si Mopong ênda si Seroeng; anak si Seroeng ênda si Ngaloeri ni Pamah.

Sada si Djalôn gelarna, lawes koe Batoeredan erban koeta.

Sada si Radja Kasihen gelarna; si Radja Kasihen ênda si ngoeda; ia tading ni Pinem ras seninana si Radja Ngeli. Si Radja Kasihen ênda teloe anakna, dilaki, si Lingkar si ntoea, sada si Taneh Karo gelarna, sada si Bangsa gelarna. Si Lingkar ras si Taneh Karo lawes toe Sigedang erban koeta. Anak si Taneh Karo ênda si Djalôn. Anak si Djalôn si Renget ni Sigedang. Si Bangsa tading ni Pinem; anak si Bangsa ênda si Pasang. Anak si Pasang ênda si Teraoeli. Anak si Teraoeli si Noengkoen ni Pinem.

Tangtangna Mandoropih toe Pinem ras kalimboeboena Sembiring mergana si Hawa gelarna. Anak si Hawa ênda si Berita. Anak si Berita ênda si Peken. Anak si Peken si Goerindam. Anak si Goerindam ênda si Soemboel Malem, pengoeloe Napa.

viel van de balai Selawang (boeten), zou in vijven gedeeld worden, twee deelen naar Pinem, voor Radja Enggang en Mandoropih. „Alles wat vorst is aan (uwe) zijde van de Lajo Pinem (Pinem-rivier) moet gij hun deel geven", zeide de Sibajak van Lajo Lingga tot den pengoeloe van Pinem. Drie deelen kreeg de Sibajak van Lajo Lingga en ook het been (als slachtbelasting) van de balai Selawang. „Alles wat vorst is aan deze zijde van de Pinemrivier, zal ik hun deel geven", zeide de Sibajak van Lajo Lingga.

Toen kwam Mandoropih [24]) van Lingga Radja naar Pinem en vond Radja Enggang te Pinem. Er werden vijf kinderen aan Mandoropih geboren, allen jongens, de oudste heette Radja Koetana. Zoon van Radja Koetana was Tarên; zoon van Tarên was Ngarahi; zoon van dezen Ngarahi was Nakal te Djoema batoe.

Een zoon (van Mandoropih) was Radja Goelan, diens zoon Batang, diens zoon Mopong, diens zoon Seroeng, diens zoon Ngaloeri in Pamah.

Een zoon (van Mandoropih), Djalôn geheeten, ging naar Batoeredan een dorp stichten.

Een zoon (van Mandoropih), heette Radja Kasihen; deze Radja Kasihen was de jongste; hij bleef te Pinem met zijn broeder Radja Ngeli. Radja Kasihen had drie kinderen, jongens, Lingkar de oudste, een geheeten Taneh Karo, een geheeten Bangsa. Lingkar en Taneh Karo gingen naar Sigedang een dorp stichten. Zoon van Taneh Karo is Djalôn; zoon van Djalôn is Renget te Sigedang. Bangsa bleef te Pinem; zoon van Bangsa is Pasang; zoon van Pasang is Teraoeli; zoon van Teraoeli is Noengkoen te Pinem.

Oorspronkelijk kwam Mandoropih naar Pinem met zijn schoonvader, geheeten Hawa van den Simbiringstam. Zoon van Hawa is Berita; zoon van Berita is Peken; zoon van Peken is Goerindam; zoon van Goerindam is Soemboel Malem, pengoeloe van Napa.

„Soesoer kam Sibajakkoe, la nai nge kami inget kam, Sibajakkoe", nina diberoena ras anakna si Nindih; karina ngandoeng tangis kerina. „Pengindokoe pertoeboehkoe nge ndoebê, nakê; ndoebê Sibajak Lajo Lingga akoe, ênda salih djadi Sibajak Tarên naring akoe. La nai akoe bantji soesoer koe teroeh", nina nidatas kasoempat nari pak diberoena ras anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. „Dê la nai kam bantji soesoer koe teroeh, bapakoe, adjarken kal akoe, bapangkoe," nina anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. „Dagê tinggel begiken katangkoe, adjarkoe," nina bapana Sibajak Tarên, pak anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. „Djelma bas koeta mbaloe la lit dilakina, sibahan sengkirna, sioemban lipo-lipona boeroek; djelma mbaloe (la) lit diberoena, nidarami empônna. Dê la lit denggo emasna, niberê teloe tahil man oetangenna. Toeboeh djelma bas koeta, niembahken kemberahan koening-kembiri man koeningna, belo simberkis man semboerna, oeis toea-toea selambar man ampanna, beras segantang man dakdakenna. Êm gelarna penoendang pertektek.

Asakai pagi Ginting mergana la merêken pertengteng [1]), la merêken temboeng [2]) taneh. Sada serpi nialoken mata manoekna, sabap semboejak kita kerina. Asakai Perangin-angin Pinem la merêken temboeng taneh, la merêken pertengteng. Sada serpi niboeat mata manoekna. Sabap ia ndoebê si moeat lajo ni Lajo Lingga ênda. Asakai pagi Tarigan Toengtoeng Batoe,

[1]) gewoonlijk *pertektek.*
[2]) *temboek.*

„Kom naar beneden, mijn Sibajak, ge herinnert U ons niet meer, mijn Sibajak," [25]) zeiden zijn vrouw en zijn zoon Nindih; allen jammerden en weenden. „Mijn noodlot van mijn geboorte af aan is het, vrouw; vroeger was ik Sibajak van Lajo Lingga, nu ben ik veranderd en Sibajak Tarên nog maar geworden. Ik kan niet naar beneden komen", zeide hij van boven af uit den kasoempatboom tot zijn vrouw en zijn zoon Nindih, Sibajak van Lajo Lingga. „Als ge niet meer naar beneden kunt komen, o mijn vader, onderwijs mij dan, mijn vader", zeide Nindih, Sibajak van Lajo Lingga. „Dus hoor en luister naar mijne woorden, mijn onderwijs," zeide zijn vader, de Sibajak Tarên tot zijn zoon Nindih, Sibajak van Lajo Lingga. „Wanneer iemand in het dorp weduwe is, geen man (verzorger) hebbende, moeten we een steel aan haar bijl maken, moeten we van haar kippenhok de verrotte stijlen vervangen door nieuwe; voor een weduwnaar zonder vrouw zoeke men een vrouw. Als hij straks geen geld heeft (om de vrouw te betalen), geve men hem drie thail voorschot. Wordt er een kind in het dorp geboren, dan brenge de vorstin daarheen kurkuma en kemiri tot smeersel voor het kind (na het baden), een pakje sirihbladeren tot bespuwsel *(semboer)* voor het kind, een lap oud goed voor luier, een maat gepelde rijst voor rijstebrei (voor de kraamvrouw). Dit heet *penoendang pertektek* (waarschijnlijk: wegduwen, d.w.z. teruggeven van het aandeel dat de pengoeloe bij de huwelijkssluiting krijgt).

Alle lieden van den Gintingstam behoeven geen *pertektek* (aandeel van den pengoeloe bij het trouwen) te betalen, en geen geld bij het begraven (voor het openen van den grond). Een dollar ontvangt de bruidegom als *mata manoek*, want wij zijn allen broeders. [26]) Alle Perangin-angin Pinem betalen geen geld bij begrafenis, betalen geen *pertektek*. Een dollar neme men als *mata manoek* voor hen (onzekere vertaling), want zij hebben de waterleiding aangelegd voor Lajo Lingga. Alle Tarigan van Toengtoeng batoe, uit de federatie

oeroeng Sibajak Djoehar, la merêken pertengteng, minter idona ni taneh Lajo Lingga ênda. Sabap ia ndoebê si ngeltep manoek-manoek si pitoe takal. Dê ngatoer koe djoema pagi, anak-beroe Perangin-angin Pinem, maka mboeah pagê; dê mantem koe moesoeh pagi anak-beroe Tarigan Toengtoeng batoe, oeroeng Sibajak Djoehar, maka menang natang perkatan. Asakai Karo-karo mergana la merêken pertengteng ban beroe Karo ndoebê anak nininta radja oemang, si niempoi nininta si Matangken ndoebê. Dê penangko-nangko akoe, nina pagi djelma, ntabeh rananta, mehoeli katanta, maka oela kita penangkoina. Niadjarina kita nangko, oela kita nggit, pantang reboe. Lit babi teloe, gempang sada gempang teloena, kêkê sada kêkê teloena, êm djelma ersada katana ras anak-beroena ras seninana. Lit kerbo sada permakanen, kertang gagatenna, koerang intjepenna, ban koerang gagaten ras intjepenna, toetoes atêna gagat ras mintjep, mboer daging, êm djelma ngiani koeta oela mboeê oekoer, ngiani koeta pagi, toetoes atêta koe djoema, êm katangkoe," nina Sibajak Lajo Lingga si salih djadi Sibajak Tarên pak anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga.

„Tolê kal akoe niadjarken bapangkoe," nina anakna si Nindih empak bapana Sibajak Lajo Lingga si salih djadi Sibajak Tarên.

„Lit kerbo sada permakanen nari mboer gagatenna ntabeh intjepenna, atoer si tjanggah-tjanggahen, asa ben loepa nggagat, loepa ngintjep, kertang dagingna, êm djelma bas koeta ola roebat; atoer roebat, loepa koe djoema, loepa erdahin, loemê beltek, piah kertang

van den Sibajak van Djoehar, betalen geen *pertektek*, ze hebben recht te eischen in de streek van Lajo Lingga. Want zij hebben vroeger den Zevenkoppigen vogel met het blaasroer doodgeschoten. Het veldwerk moet een anak-beroe van den Perangin-angin-Pinem-stam regelen, opdat de rijst vruchtbaar zij; het slachten van een offerdier bij oorlog (om de goede of kwade kansen te leeren kennen) moet een anak-beroe Tarigan Toeng-toeng-batoe verrichten, uit de federatie van den Sibajak van Djoehar, opdat overwinnen de woorden ondersteune (?). Allen van den Karo-karostam betalen geen *pertektek*, omdat de dochter van onzen voorvader, den vorst der oemangs, een meisje uit de Karo-karo was, die ten huwelijk genomen werd door onzen voorvader Mantangken. Als iemand zegt, ik steel gedurig, dan moeten we dit aangenaam berechten, opdat hij ons later niet bestele. Zet hij ons tot stelen aan, dan moeten we niet willen, het is verboden en ongeoorloofd. Er zijn drie varkens, gaat er een liggen, dan gaan ze alle drie liggen, staat er een op, dan staan alle drie op. Zoo is het met iemand die een van zin is met zijn anak-beroe en zijn senina. Er zijn buffels van een kudde, die weinig gras en weinig water hebben, maar omdat ze weinig gras en weinig water hebben, des te ijveriger grazen en drinken en vet zijn.[27]) Zoo is het met de dorpsbewoners, die niet allerlei dingen in hun hoofd halen; bewoon het dorp en wees ijverig bij het veldwerk," zeide de Sibajak van Lajo Lingga, die veranderd was in Sibajak Tarên, tot zijn zoon Nindih, den Sibajak van Lajo Lingga.

„Onderwijs mij, mijn vader, toch verder", zeide Nindih zijn zoon tot zijn vader Sibajak Lajo Lingga die veranderd was in den Sibajak Tarên.

„Er zijn buffels van een kudde; welig is het gras, lekker is het water, maar terwijl ze elkaar met de horens bewerken tot aan het donker worden toe, vergeten ze te grazen, vergeten ze te drinken en ze zijn mager. Zoo is het met de dorpsbewoners; ze moeten

daging. Lit batoe mboeê batoe si djoengdjoengen, djoengoeng [1]) si mbelin si kiting [2]), djoengoeng [1]) si kitik si mbelin, êm djelma ibas koeta, meherga akap pengoeloe ginemgemna, meherga akap ginemgemna pengoeloena. Lit biang sada indoeng, lit ibas bertin anakna ndai mereng bas bertin nari, indoengna ndai la mereng, êm djelma rawan anakna nangkan [3]) bapana, êm djelma djadiken la mehoeli. Lit sada kambing teloe nahêna, teloena sipaditen, êm djelma roebat ras anak-beroena ras seninana, êm djelma ndjadikentja la mehoeli. Lit sada hoekoem tepa Pa Ganding, ngenangenân atê, êm sada hoekoem oela nipakê. Lit sada nari hoekoem Djandi Melasang, medeng [4]) nipenangkoina, koendoel penoengkoenina, êm hoekoem Djandi Melasang, êm oela nipakê pagi, êm hoekoem la mehoeli."

„Ênda sada nari katangkoe nitìnggel, begiken katangkoe," nina Sibajak Lajo Lingga si salih djadi Sibajak Tarên pak anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. „Makana koenoe ndoebê lit radjanta. Di akoe djadi radja penoengkoenen djelma, nindoe, tapi goeroe sada pandê besi sada; entah lit teridah arah goeroe, erkata gendang nina, penggoeal sada man temankoe ngiani koeta, nina radja(n)ta mpak nininta Dibata datas. Djê maka nikoet ban nininta Dibata datas goeroe ras penggoeal ras pandê besi ngikoetken radjanta; djê maka djadi

[1]) l. *djoedjoeng*
[2]) *kitik*
[3]) *nangkan*, weinig gebruikt, heeft hier de beteekenis van *asa*.
[4]) *medem*

niet twisten; terwijl ze twisten vergeten ze naar het rijstveld te gaan, vergeten te werken; de maag is leeg en tenslotte is het lichaam mager. Er liggen veel steenen, steenen die elkaar dragen, de grooten dragen de kleinen, de kleinen dragen de grooten. Zoo is het met de dorpsbewoners. De pengoeloe achte de onderdanen, de onderdanen achten den pengoeloe. Er is een hond, een wijfje, in haar buik (uterus) heeft zij jongen, de jongen blaffen van uit den buik, het wijfje blaft niet. Zoo is het met menschen waar de kinderen woester zijn dan de vaders; dat zijn de menschen die het kwade bewerken. Er is een geit met drie pooten, alle drie pooten schoppen elkaar over en weer. Dat is iemand die met zijn anak-beroe en zijn senina twist. Dat zijn de menschen die het kwade bewerken. Er is een wijze van rechtspreken, het smeden van Pa Ganding geheeten, nl. er zijn lievelingen op na houden; deze wijze van rechtspreken gebruike men niet. Er is een wijze van rechtspreken, Djandi Melasang geheeten; slapen de menschen dan besteelt hij ze, zitten de menschen dan vraagt hij ze alles af. Dat is de wijze van rechtspreken Djandi Melasang geheeten. Gebruik ze niet, dat is een wijze van rechtspreken die niet goed is."

„Dit is nog een woord van mij, hoor het, volg het op," zeide de Sibajak van Lajo Lingga die veranderd was in Sibajak Tarên, tot zijn zoon Nindih, Sibajak van Lajo Lingga. „Naar men zegt, was er vroeger een vorst van ons. Word ik vorst, vraagbaak der menschen, naar gij (d.i. god) zegt, (goed), maar dan zij er één goeroe en één ijzersmid, (en) voor het geval soms de goeroe iets ongunstigs ziet en zegt dat de muziek spelen moet, één trommelslager, als metgezellen voor mij om het dorp te bewonen. Toen volgde onze-grootvader-in-den-hooge (zijn wensch) en maakte den goeroe, den trommelslager en den smid tot volgelingen van onzen vorst.[28]) Daarom mag niet gevraagd worden de *pertektek* van den goeroe, den trommelslager en den ijzersmid. Goeroe,

ndoebê koeta ban radjanta, djê maka djadi ndoebê koebas koeta djadi ndoebê goeroe, djadi ndoebê penggoeal, djadi ndoebê pandê besi, bas koeta radjanta. Ê maka la bantji niboeat pertektekna bas koeta goeroe ras penggoeal ras pandê besi, minter idona bas koeta goeroe ras penggoeal ras pandê besi; dê niboeat radja pertengtengna goeroe ras penggoeal ras pandê besi kena dosa radja; tapi dê lit kerdja radja nidilona goeroe ras penggoeal ras pandê besi, dê lit teridah kerdja lakôn radja, la bantji mekisat goeroe ras penggoeal ras pandê besi. Deris alokenna oelihna pak radja, kena dosa goeroe ras penggoeal ras pandê besi; tapi tjawir metoea radja, ngalo maneh-maneh pagi goeroe ras penggoeal ras pandê besi; tjawir metoea pagi goeroe ras penggoeal ras pandê besi, ngalo maneh-maneh pagi radja; maka tjawir metoea radja ras goeroe ras penggoeal ras pandê besi ras djelma kerina medjoeah-djoeah. Êm bitjara hoekoem adjarkoe, enggo koetoeri-toeriken katangkoe. Oela loepa, oela la nipakê katangkoe ênda," nina Sibajak Lajo Lingga si salih djadi Sibajak Tarên nidatas kasoempat nari, ngadjarken anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. „Djê maka enggo me bias kita ngerana, pengindokoe kin ndoebê man tarên kêna nari. Akoe soesoer la nai akoe bantji," nina Sibajak Tarên pak anakna si Nindih, Sibajak Lajo Lingga. Djê salih mia djadi tjigoel kasoempat ndai, djê niperkoeanken anakna si Nindih, la nai ngaloi; empat oeari ia tjakap-tjakap ras bapana ndai, dingen rkata gendang; empat berngi rkata gendang ndoedoe tendi bapana Sibajak Tarên ndai; bagê pê lalap la soesoer koe teroeh nidatas kasoempat ndai. Djê maka lawes anakna si Nindih Sibajak Lajo Lingga koe roemahna ni Lajo Lingga. Djêm sirangna ras bapana Sibajak Tarên ndai tjakap.

---

trommelslager en ijzersmid hebben te eischen in het dorp. Als de vorst van den goeroe, den trommelslager en den ijzersmid de *pertektek* neemt, dan zal den vorst ongeluk treffen. Maar als de vorst een feest geeft en hij roept op den goeroe, den trommelslager en den ijzersmid, als in het zicht zijn feesten of plechtigheden van den vorst, dan mogen zij niet traag zijn in het komen. Wanneer de goeroe, de trommelslager en de smid dadelijk hun loon van den vorst willen ontvangen, dan zal hen ongeluk treffen; maar indien de vorst komt te sterven, ontvangen de goeroe en de trommelslager en de smid een geschenk (uit zijn nalatenschap); sterft de goeroe of de trommelslager of de smid, dan ontvangt de vorst een geschenk (uit hun nalatenschap); opdat lang leve de vorst, de goeroe, de trommelslager en de smid en alle menschen gezond mogen zijn. Zoo is mijn leer aangaande de wijze van rechtspreken, ik heb gezegd. Vergeet het niet en gebruik hetgeen ik gezegd heb," zeide de Sibajak van Lajo Lingga, die veranderd was in den Sibajak Tarên, boven in den kasoempatboom, leerende zijn zoon Nindih, den Sibajak van Lajo Lingga. „Nu hebben wij genoeg gesproken, het is mijn noodlot om door U opwaarts gezien te worden. Ik kan niet meer naar beneden komen," zeide de Sibajak Tarên tot zijn zoon Nindih, Sibajak van Lajo Lingga. Daarop veranderde hij, wordende een knoest van den kasoempatboom. Al sprak zijn zoon hem ook aan, hij antwoordde niet meer; vier dagen sprak hij met zijn vader en de muziek speelde; vier dagen speelde de muziek om de ziel (*tendi*) van den Sibajak Tarên te roepen; al deed men dit, hij daalde niet meer uit den kasoempatboom naar beneden. Zijn zoon Nindih, Sibajak van Lajo Lingga, ging naar zijn huis te Lajo Lingga. Dit was het einde van zijn spreken met zijn vader Sibajak Tarên.



Schaal 1: ± 1000 000.

AANTEEKENINGEN.

[1]) „Kelasan bestaande hoofdzakelijk uit het meest bovenstrooms gelegen gedeelte van het stroomgebied der Tjinendang, heeft met de beide Simpangstreken nagenoeg geen aanraking en moet meer als het achterland van Baros worden aangemerkt, alwaar Si Singamangaradja een grooten invloed uitoefent." (W. K. H. Ypes, Nota omtrent Singkel en de Pakpaklanden. Tijdschrift Bat. Gen. 1907). „Waarschijnlijk wonen er in het geheel niet meer dan 1500 gezinnen". (Encyclopaedie van Ned. Indië art. Kalasan). Waar Tindjo ligt of gelegen heeft kan ik niet aangeven. Op de kaart van Prof. Volz, De Karo en Pakpakbataklanden, komt een berg D. Tindjoe laoet voor bij de Belegen-rivier.

[2]) *Niat* van *siat* „ergens in gaan, in kunnen, kunnen bevatten"; *niati* „de plaats van iets anders of iemand anders innemen"; *ngiat* „zich uitzetten, uitdijen, anderen verdringen". Gewoonlijk hoort men *ngiat* als „gevaarlijk" van een ongunstigen dag. Zulk soort kinderen, op een ongunstig tijdstip geboren, doen hun ouders sterven.

[3]) Bijna elke merga of submerga heeft zijn *pantangen* „verboden dieren of planten, die men niet eten mag". Het verhaal hier geeft de reden op waarom voor deze Gintings de genoemde planten en dieren verboden zijn.

[4]) Dat de dochter van den Vorst der Oemangs met den hemel in verband gebracht wordt, is een nieuw gezichtspunt op de Oemangs. Gewoonlijk houden de Oemangs op de aarde verblijf. Daar echter later deze prinses een beroe Karo-karo genoemd wordt, dus een meisje uit den Karostam, schijnt het dat òf de Karo's iets met de Oemangs uitstaande hebben, òf dat de voorstelling bestaan heeft dat er bij de Oemangs ook een merga-indeeling bestond.

De wonderbare komst van dertig buffels van den berg Poedjan zal ook aan de magische kracht van de hemelprinses moeten worden toegeschreven.

[5]) *Sibolangit.* De verklaring van dezen veelvuldig voorkomenden naam is nog altijd onbevredigend. Hier zou men denken dat het op de hemelprinses slaat aan wie „de geur van den hemel kleefde". Hiervan uitgaande zou men ook van bergen kunnen zeggen dat „er de geur van den hemel (uitspansel) aanwezig was".

[6]) *Balê* „vergaderplaats", meestal waar recht gesproken wordt. In het Karoland is de *balê* meestal de ontmoetingsplaats van eenige *perbapân,* waar in hoogere instantie recht gesproken wordt. In de Doesoens van Deli lagen deze plaatsen meestal op een heuveltop, waar dan onder een boom of vluchtig opgeslagen hutten de vorsten plaats namen. Soms was er geen enkel „gebouw" aanwezig. Gewoonlijk leidt men *balê* af van een woord dat „huis" moet beteekenen. Hier wil ik in dit verband ook opmerkzaam maken op het

Karosche *mbalé* dat „platgetrapt zijn" beteekent, zooals een plek in het gras, alang-alang enz. waar dieren gevochten of menschen gezeten hebben. Dat zulk een bijvoegl. nmw. later zelfstandig gebruikt is geworden, behoeft geen bezwaar te zijn.

[7]) *Goeroe Pakpak pitoe sidalanen* zijn de zeven rondreizende toovenaars die in zeer vele verhalen optreden; veel valt er van hen niet te vertellen. (Vergelijk Karo-Bataksche Offerplaatsen, Bijdragen T. L. en V. k. Deel 83, pag. 522.)

[8]) Vele van deze namen zijn nog als kampongs aanwezig. Zoover mij bekend gaf men nimmer een naam van een persoon aan een dorp. De namen dienen nu nog om sub-mergas aan te duiden en zijn dus oorspronkelijk namen van sub-mergas geweest.

[9]) Samoera klinkt zeer onbataksch. Men verklaart den naam als samentrekking van *si mamora* (naam van een Tobasche marga) „de rijke", en ook wel afkomstig van *namo raja* een thans geen water meer bevattende diepte in de buurt van het dorp.

[10]) Op dit gedeelte van het verhaal hoop ik later nog in een afzonderlijke studie terug te komen. Zie Bijdragen T. L. en Vk. deel 82, 1926, pag. 16.

[11]) Het volgende is een redegevend verhaal, waarom de Tarigans van Toengtoeng batoe zekere rechten kunnen doen gelden in deze Gintingstreek. Zij staan volgens deze verklaring tot de Gintings van Lajo Lingga als schoonzoon tot schoonvader.

[12]) *Katjar-katjar* bij het vogelverjagen gebruikt, ongeveer 1½ tot 2 m lang.

[13]) *Tadahen* hier vertaald door het „einde", zal wel „stroomafwaarts" beteekenen, daar de aanstonds te noemen verbrandplaats *(doekak)* wel nimmer bovenstrooms gelegen zal hebben.

[14]) *Matê-sada-oeari* heeten de zielen van hen die een gewelddadigen dood gestorven zijn e.d. Deze zijn zeer kwaadaardig en eischen altijd bloedige offers.

[15]) Allen hoofden van wijken in het groote dorp Djoehar; de opnoeming is wat slordig, daar namen van personen, wijken en stammen dooreen genoemd worden.

[16]) Dat een stam zijn begraafplaats koopen moet is een bewijs dat ze oorspronkelijk vreemden zijn. Het is ook een oude adat, als er een vreemdeling in een dorp sterft, dat men aan den pengoeloe vier dollar moest betalen als *boeka taneh*, „opening van den grond".

[17]) Of de voorstelling van een vreedzamen maaltijd hier wel de juiste is, valt te betwijfelen. Eerder lijkt alles op een roofpartij, als gevolg van de uitdagende woorden van den vorst en vorstin van Lajo Lingga. Dat daaraan vastgeknoopt wordt het verdwijnen van den Sibajak in den kasoempat-boom, doet vermoeden dat hij bij die gelegenheid misschien wel een anderen dood gestorven is. Zijn graf werd een offerplaats. De voorschriften hier gegeven komen

met de thans nog gebruikelijke vrijwel overeen. (Karo-Bataksche Offerplaatsen, Bijdragen T. L. en Vk. deel 83, 1927.)

[18]) *adin* van *adi*, elders (in Soekapiring en XII Koeta) *pengadingadin*, „rustplaats". Bij het overtrekken van bergen had men hier en daar vaste rustplaatsen, die gewoonlijk een bepaalden naam droegen.

[19]) De naam is afgeleid van *naré* „opzien naar". *Silân* is de algemeene naam in die streek voor „offerplaats". Dit verhaal is dus de verklaring van den naam van de offerplaats *Silân pantjoer emas*, „offerplaats de gouden waterpijp".

[20]) Wie met deze „onze groote Vorst" bedoeld is, kan ik niet zeggen.

[21]) De naam Pa Lêhoe veronderstelt, dat hij wel een kind had, si Lêhoe geheeten.

[22]) Deze zin komt hier eenigszins wonderlijk tusschen. De bedoeling ervan schijnt te zijn, een verklaring van den naam Nindih te geven.

[23]) Onduidelijk is, waarom geen zoon van Tegoeh vermeld wordt als Sibajak van Lajo Lingga, wel als pengoeloe van Boeloeh Pantjoer.

[24]) Iets naders over dezen Mandoropih is mij niet bekend. Zijn naam heeft een Tobaschen klank. Hawa, de Simbiring, heeft een goed Karoschen klank.

[25]) Hier zijn we plotseling weer in het verhaal over Sibajak Tarên. Waarschijnlijk is bij het schrijven van deze poestaka een oud exemplaar gevolgd, waarvan de stukken wat door elkaar geraakt waren, en heeft de afschrijver de daardoor ontstane lacunes trachten aan te vullen, zoodat nu sommige dingen twee maal voorkomen.

[26]) Waarschijnlijk een vergoeding in geld door den *kalimboeboe* (schoonvader) te betalen aan zijn schoonzoon in plaats van de gele kip, die hij verplicht is te geven.

[27]) Deze buffels en de teef met het blaffende ongeboren jong behooren tot de allegorische ontmoetingen, die de held van verschillende Bataksche en andere Indonesische verhalen in het geestenland heeft. Zie Voorhoeve, Volksverhalen der Bataks blz. 156. In deze zelfde verhalencyclus komt ook het dooden van een zevenkoppigen vogel door den in een kuil verscholen held voor.

[28]) Nog tot heden toe hebben deze personen, de goeroe, de trommelslager en de smid (de huizenbouwer wordt hier niet genoemd) een bevoorrechte positie in het dorp. (De Smid, Mededeelingen v.h. N. Z. G. deel 47).

ERRATA: pg. 13 rg. 4 staat „schede", lees: „scheede".
pg. 36 rg. 15 staat „Pagi", lees: „Tagi".

ADDENDUM: Bij de noot op pg. 2 vergelijke men ook Dr. N. ADRIANI, *Het animistisch heidendom als godsdienst*, 2de druk pag. 35, alwaar verband wordt gelegd tusschen heimwee en aarde meenemen. J. H. N.

BLADVULLING

EEN INSEKT ALS LIEFDESBAROMETER.

Op Java in de Vorstenlanden, op Sumatra in Minangkabau en waarschijnlik ook elders in de maleise archipel wordt door de inlanders een bepaald soort kevers gekweekt, die dienst doet als „liefdesbarometer". Het zijn tamelik kleine, ongeveer 6 à 7 mm lange insekten, donkerbruin van kleur, behorende tot de *Tenebrionidae*, een familie waaronder ook de europese kever *Tenebrio molitor* gerangschikt wordt, wiens larve als „meelworm" bekend staat.

De hier bedoelde maleise soort, bleek voor de wetenschap nieuw te zijn en werd door de bekende Tenebrioniden-specialist H. Gebien onder de naam *Martianus platypterus* beschreven.

De wijze van kweken is de volgende: Men sluit een aantal van deze kevers in een grote stopfles, die met watten of kapok gevuld wordt. Als voedsel krijgen de dieren bras van ketan (kleefrijst), voorts enige sneedjes oud brood. Na verloop van tijd hebben zij zich tot duizenden vermeerderd. De talrijke larven houden zich meestal op tussen de watten en in de stukken brood, die zij met gangen doorzeven. Om de vereiste vochtigheid te onderhouden legt men in de stopfles een zekere hoeveelheid verse rozeblaadjes, die telkens vernieuwd worden, zodra zij verwelkt zijn. De rozeblaadjes worden noch door de larven, noch door de kevers aangetast. Ook brengt men in de kweekfles een kleine hoeveelheid benzoëharst (menjan, koemajan) welke blijkbaar door de kevers wordt verorberd, daar men ze aan de stukjes harst ziet knagen. Van de larven werd dit nog niet waargenomen.

De inlanders geloven, dat men uit het meer of minder voorspoedig gedijen van de dieren gevolgtrekkingen kan maken omtrent huweliksgeluk. Gaat het goed met de kwekerij en vermeerderen de kevers zich, dan zou dit een teken zijn, dat de wederhelft, echtgenoot of echtgenote, de huwelikstrouw bewaart. Gaan de larven en kevers echter in groten getale ten gronde, waarbij naar het heet een lucht als van jodoform zou optreden, dan is zulks een bewijs, dat de wederhelft zijn of haar genegenheid elders heeft geplaatst. In het algemeen brengen de kevers geluk aan en wordt hun voorspoedig gedijen als een gunstig teken voor de bezitter aangezien. Ook leveren de insekten een geneesmiddel. De uitwerpselen van de larven en kevers, die zich onder in de fles in een dikke laag ophopen en uit fijne, lichtgrijze korreltjes bestaan, heten een goed antidotum tegen vergiftiging van welke aard ook te zijn. Buitendien worden zij als middel tegen asthma aangewend. De kevers heten in het Javaans *akar* en in het Minangkabaus *panawa idoei'*, d.i. „levend tegengift".

EDWARD JACOBSON.



Buste van Raffles.

Verslag

van de Openbare Vergadering der Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,

gehouden den 23sten December 1929 in de Historische Zaal van het Museum ter gelegenheid van de aanbieding van de buste van Sir THOMAS STAMFORD RAFFLES.

Bij de herdenking van 's Genootschaps 150-jarig bestaan op 24 April 1928 was door de Malayan Branch van de Royal Asiatic Society bij monde van haren vertegenwoordiger bij 's Genootschaps jubileum aan de Directie de mededeeling gedaan, dat de Malayan Branch het voornemen koesterde, het Bataviaasch Genootschap ten geschenke aan te bieden een buste van haren oud-voorzitter Sir Thomas Stamford Raffles. Reeds in 1814 had de toenmalige Directie van het Genootschap, in diepe erkentelijkheid voor hetgeen Raffles als voorzitter had tot stand gebracht, hem verzocht, haren Agent te Londen te willen toestaan zijn borstbeeld te doen vervaardigen, ter plaatsing in een nis in 's Genootschaps gebouw.

Raffles had hiervoor toestemming verleend, doch de buste heeft Batavia nooit bereikt.

Geen passender huldeblijk kon derhalve door de in Singapore, Raffles' stad bij uitnemendheid, gevestigde Afdeeling van de Royal Asiatic Society worden aangeboden dan juist het borstbeeld van dien oud-voorzitter die het Genootschap uit den sluimer wakker riep en tot nieuw leven wist te wekken. Het was dan ook met groote waardeering en dankbaarheid dat

's Genootschaps Directie van het voornemen der Malayan Branch kennis nam. En thans, nu het borstbeeld was aangekomen, oordeelde de Directie dat de plechtige aanbieding daarvan, waartoe de heeren Boden Kloss en Chasen speciaal waren afgevaardigd, niet binnen den kleinen kring der Directie mocht plaats vinden, doch dat zulks in een openbare vergadering diende te geschieden. Tot deze vergadering, die op 23 December 1929 werd gehouden, riep de Directie derhalve tal van genoodigden uit ambtelijken en particulieren kring bijeen, en in het bijzonder ook de Engelsche ingezetenen van Batavia, die in grooten getale van hun belangstelling blijk gaven. Zijne Excellentie de Gouverneur-Generaal, Beschermheer des Genootschaps, vereerde de plechtigheid met zijn tegenwoordigheid.

De voorzitter van 's Genootschaps Directie, de heer Ch. Welter, opende de bijeenkomst met de volgende woorden:

Geëerbiedigde Beschermheer.
Dames en Heeren.

Ik open deze plechtige openbare vergadering van de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Gelijk U bekend is, is deze vergadering bijeengeroepen naar aanleiding van het feit dat de Malayan Branch van de Royal Asiatic Society de door ons buitengewoon gewaardeerde gedachte heeft gehad, ons aan te bieden de buste van onzen Oud-Voorzitter, Sir Thomas Stamford Bingley Raffles, waartoe zij heeft afgevaardigd haren Voorzitter, den heer C. Boden Kloss en haren Secretaris, den heer F. N. Chasen.

Wat Raffles voor ons Genootschap is geweest zal U wellicht bij geruchte bekend zijn en U verder op dezen avond van meer dan een kant worden toegelicht.

Het zal U, naar ik hoop, de overtuiging bijbrengen, dat ons Genootschap aan zich zelf en aan Indië

verplicht was zijnen Oud-Voorzitter dezen avond op bijzondere wijze te gedenken.

Ik geef thans het woord aan den heer Boden Kloss.

De voorzitter van de Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, Dr. C. Boden Kloss, bood daarop de buste van Raffles aan met de volgende toespraak:

Your Excellency, Mr. President and Members of the Royal Batavian Society of Arts and Letters!

It was not until I took part in your recent sesquicentenary celebrations as the representative of His Excellency the Governor and High Commissioner of the Straits Settlements and Federated Malay States that we in British Malaya became aware that your Society had long ago planned to obtain for its hall a bust of its one-time President Stamford Raffles: and we do not know today why that intention was frustrated. But we are a little glad that it is so for it gives us, whose home is in the town that Raffles founded, a happy opportunity to make good the more than century-old arrangement.

Mr. President, on behalf of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, I have the pleasure of presenting the Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen with this likeness of Sir Thomas Stamford Raffles. We wish it to be regarded as a token of friendship from one neighbour to another; as a token of the esteem which a comparatively young Society feels for a Society which is the oldest learned body in Asia. And we hope that whenever you look upon this Bust you will remember our sincere desire that your Society may enjoy a longer, more prosperous and — if it be possible — more useful career in the future than in the past.

May all success attend the Royal Batavian Society and may its relations with the Malayan Society ever be as cordial as they are today.

De Voorzitter des Genootschaps, de heer Ch. Welter, beantwoordde den afgevaardigde uit de Straits met de navolgende rede:

The man whose bust has just been offered so graciously to the Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in the name of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society by Mr. Boden Kloss has not only been its President for many years but undoubtedly one of the most brilliant, if not the most brilliant, of the presidents who occupied the Chair in our Society during its long existence.

By the course of circumstances being at this moment the successor of Raffles in the Presidency of the Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, I feel it an obligation and at the same time an honour to may add to those that have been so courteously spoken by Mr. Boden Kloss, some words on behalf of our society.

A more competent speaker than I, Prof. Dr. Schrieke, will in the course of the evening give you a more elaborate exposition of the significance of Th. S. B. Raffles for this Island of Java.

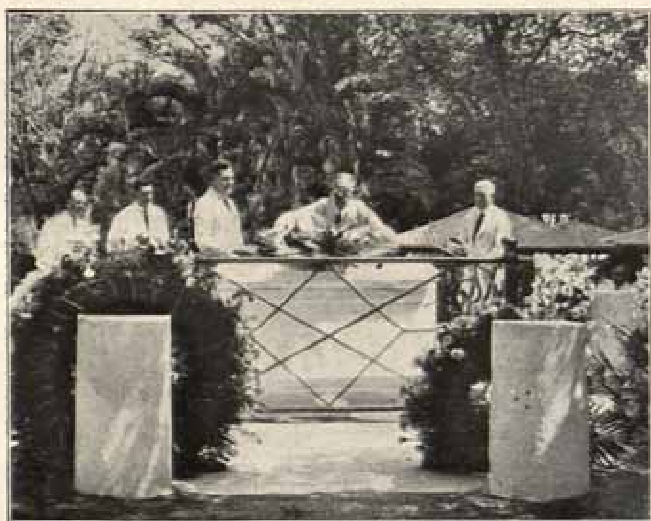
Nevertheless I feel it as unavoidable that I should try to throw a light — however feeble — on the life and the work of the man, to whom this evening is dedicated.

I could not do that better than by using as a guide one of his notable biographers, Coupland, from whom I have derived the following description of his character, life and work.

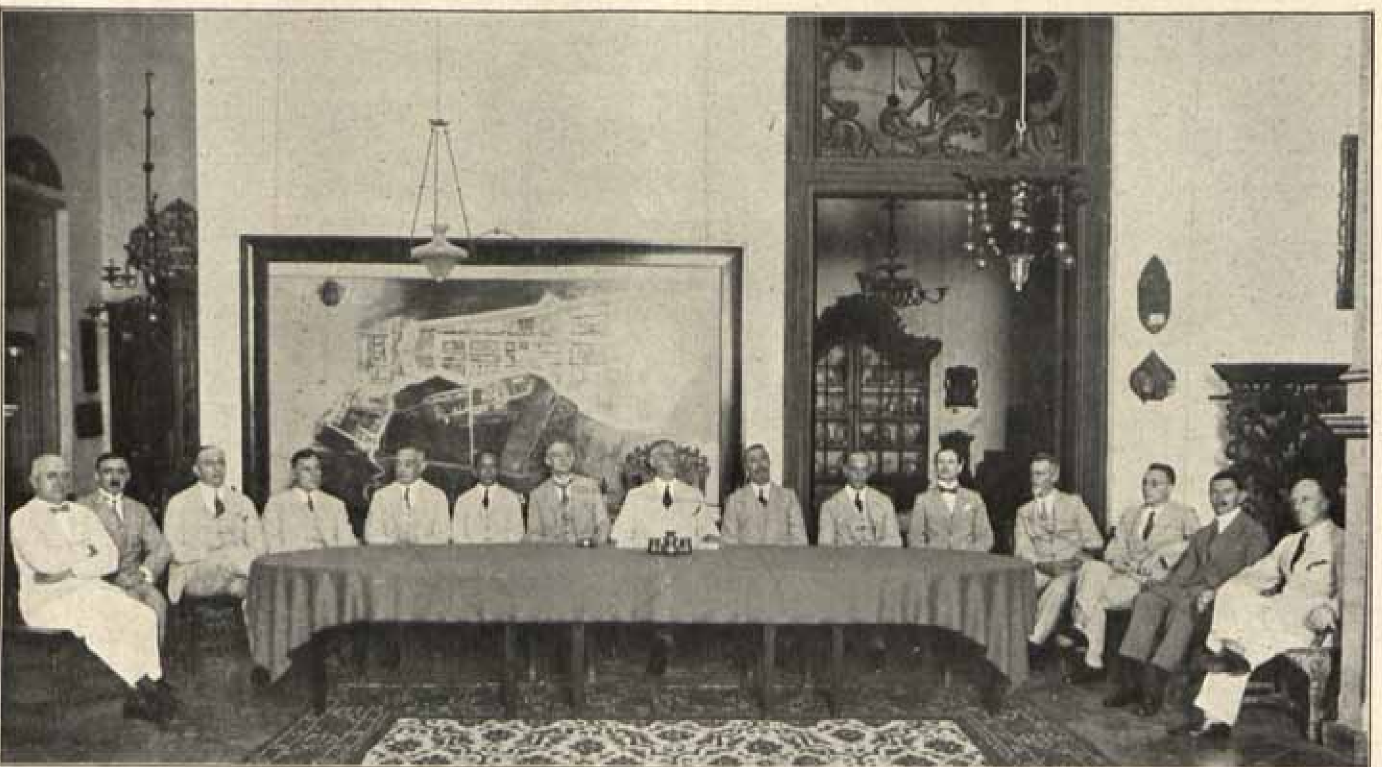
The most striking feature in the character of Raffles was his free and friendly relations with the natives as well as with the European community.

As at Penang and Malacca, so in Java, he made the most of every opportunity of personal intercourse with the people of the country. They were frequently in his house. He talked to them by the roadside and in their villages. When he resided for some months at





De kransleggingen op het graf van Sophia Raffles op het Europeesche Kerkhof Tanah-Abang te Weltevreden.



De Directie van het Kon. Bat. Genootschap met de afgevaardigden van de Malayan Branch of the Royal Asiatic Society.

Van links naar rechts: Sir Josiah Crosby, Britsch Consul Generaal te Batavia, C. C. F. M. le Roux, Secretaris der Directie, de Directieleden: Dr. G. F. Pijper, Prof. B. Schrieke, Mr. Dr. G. G. van Buttingha Wichers, Prof. Hoesein Djajadiningrat, Mr. H. Duyfjes, Ch. Welter, Voorzitter, A. J. L. Couvreur, Dr. F. D. K. Bosch, Ir. E. Uljee, E. Gobée, Dr. G. W. J. Drewes, en de afgevaardigden: C. C. Baden Kloss en F. N. Chasen.

Samarang, "the native chiefs were constant guests at his table". He carried on a lively correspondence with native princes and some of the Regents on scientific matters.

But it was not only with the human element in Java that Raffles made himself acquainted. He knew the island — its scenery, its mountains and jungles, its temples and monuments — as few have known it. To avoid the warm climate of Batavia he made his headquarters at Buitenzorg and from there he made long journeys, from time to time, through the wild heart of the country. "The rapidity with which he travelled", records one of his companions, "exceeded anything ever known on the island before. The average rate was more than twelve miles per hour". "Indeed", he adds, with feeling, "several were sufferers from the very long journeys he made, riding sometimes sixty and seventy miles in one day, a fatigue to which very few constitutions are equal in an Eastern climate".

But fast and far as he rode, he found time to notice and record everything of interest he saw. "I am collecting for you", he wrote to Marsden in 1812," a variety of inscriptions found in different parts of Java. . . . . Drawings of all the ruined temples and images are in hand". Again, a year later: "The "Juliana" takes home a very compact collection of quadrupeds, birds and insects, prepared by Dr. Horsfield for the Oriental Museum at the India House. A large collection of dried plants is also sent".

In 1815, he reports: "I have visited nearly all the remains of sculpture to be found in the island: they are far more extensive than at first I had any idea of. . . . Many of the Hindu deities have been found in small brass and copper casts; of these I have a collection containing nearly every diety in the Hindu mythology".

Nor, of course, did he neglect his favourite linguistic studies. In the spare moments of four years' adminis-

tration he made his own vocabulary of the languages of Java, extending to more than seven thousand words.

And all the while he was trying to stimulate in the permanent European community an interest as keen as his own in the natural and cultural history of Java. One of the earliest acts of his administration was his revival of the Batavian Society of Arts and Sciences. "With the celebrated Radermacher", he told Marsden, "the Society seems to have lived and died; at least it has been nearly in a torpid state ever since". So he boldly refashioned its constitution and rules so as to encourage research, gradually conquered the prejudices of some old members who "shut the door against everything new", favoured it with more than one lengthy and learned discourse from the president's chair, and left it one of the most vigorous scientific bodies in the East.

After having given you this outline of Raffles' person and work, you will not be astonished, that upon learning that Raffles would resign as Lieutenant Governor of Java and its dependencies in the beginning of 1816, the Batavian Society of Arts and Sciences decided to honour her retiring President in a very special way.

On the 22th of March 1816 in the evening probably at the same hour as this, a solemn general meeting of the members of the Society was convoked in honour of the departing President.

In the proceedings of the Society of that year, that event was commemorated in these words, which I permit myself to quote here, because, since they are written by a contemporary of Raffles and a fellow-member of the board of Directors of the Society, they contain the most competent testimony about Raffles' tenure of office as a President of the Society. At the same time they are the most eloquent testimony which I have found about the prominent share which Raffles has taken in the management of the society's affairs during more than four years.

I beg you to bear in mind that on the 22th March of 1816 Raffles was no longer Lieutenant Governor of Java and its Dependencies, that the Dutch Government was due to be restored within a short delay and that for that reason flattery and Byzantinism must have been utterly strange to the passage of the proceedings mentioned before, which runs as follows:

"As though the Society had not already suffered a sufficient loss by the death of its illustrious Patron, the Earl of Minto, whose name will always remain with us in a respectful and grateful memory, still more was felt the blow dealt to us by the departure of our meritorious president and generous restorer of the affairs of our Society, the Honorable Thomas Stamford Raffles. His modesty restrains in these proceedings the full effusion of those warm feelings of grateful attachment which fill the hearts of all the Members. (The Dutch version is much more peculiar and therefor I allow me to quote the Dutch also: 's Mans zedigheid wederhoudt te dezer plaatse de volle ontboezeming dier warme gevoelens van dankbare verkleefdheid waarvan de boezems van alle leden zijn doortrokken).

But then the proceedings continue as follows:

"His zeal for the honour and the extension of the Society's interests, his incessant incitement and stimulating example, and especially the affability of his noble character will remain for long time with us in pleasant memory".

In order to give expression to the feelings of the Society towards its departing president, an address was voted which I think it is necessary to read here before you, as it contains the immediate cause of the gathering of this evening of the Batavia Society of Arts and Sciences, after nearly one hundred and fourteen years.

"Honorable Sir!

On the occasion of your resigning the office which you have so long and so ably filled in the Literary Society of Batavia, the Members of that

Society cannot refrain from expressing the sentiments of regret which they feel, both for the causes which led to that resignation, and for the effect which they are apprehensive it my have in their future labours.

From the state of decay into which the Literary Society of Batavia had gradually fallen, owing to a combination of unfortunate circumstances, it was your active exertions and unwearied zeal in the promotion of literature and science that bid it rise once more, that favoured its proceedings, and has enabled it to resume its activity.

We acknowledge this with equal gratitude and pride; sentiments that with us will ever distinguish the period during which you presided over the Society and during which you have recalled it to a new existence.

Allow us then, Honorable Sir, to offer you the sincere expressions of our respect, regard and attachment, of our anxiety to continue, aided by your correspondence and assistance in Europe, of our warmest wishes for your complete recovery, and our hopes that in the career of active life to which your eminent abilities will hereafter doubtless call you, you may have leisure to devote some part of your time to those Literary and Scientific pursuits in which you are equally well qualified to take a conspicuous and important share.

Anxious to retain among us some durable memorial of the distinguished honour we are now to lose, we solicit your consent to authorize our Agents in London to procure your Bust for us, as soon as possible after your arrival, to be placed in the Hall of our Society, in that vacant niche which was intended to receive the Bust of our late noble and revered illustrious Patron the Earl of Minto; the hopes we entertained on this point, having been, alas! disappointed, by the fatal event which deprived

us of his distinguished Patronage and Protection, we turn to you, Honorable Sir, as alone worthy to replace him in our attachment and veneration."

To this address Raffles answered as follows:

"Deeply impressed as I have always been with the sense of your kindness, and gratified as I have on all occasions felt, at the flattering marks of your attention and regard, I must confess that I was wholly unprepared for the high compliment which you have now paid me.

To your kindness, rather than to any merit of my own, I must acknowledge myself exclusively indebted, and I hope you will believe me fully sensible of this distinction, which enhances in so great a degree the obligation which I am under to your society.

In my parting address on resigning the chair I have endeavoured to express my sentiments more fully, and I need only assure that to whatever part of the world it may be my destiny to proceed, I shall always be as proud of the honour, as I shall certainly be benefited by the advantage, of corresponding with your Society and of promoting to the utmost of my ability your laudable views and pursuits.

I fear my Bust will be a poor substitute for that which was once intended to adorn your hall, but however reluctant I feel to acknowledge myself worthy of this further mark of your flattering attention, I owe you too much respect to deny your request.

Accept, Gentlemen, the sincerest assurances of my esteem, regard and affection.

Believe me, I shall ever retain a grateful and pleasing recollection of your kindness and of the hours of intellectual enjoyment I have passed in your Society.

May every success attend you!"

One hundred and fourteen years have passed before Raffles promise was fulfilled.

Since it is fulfilled, I think it is useless to make inquiries into the reasons for the prolonged postponement and on this evening I, as for the time being, the successor of Raffles in the presidency of the Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen and on behalf of that Society will only express our joy and our pride that we have in our midst the bust of the man whose heart beat so warmly for our Society and who in the time of its greatest distress saved it from total downfall.

For us Dutchmen the remembrance of Raffles is indissolubly associated with Java. Here lies his principal field of activity, both as a scientist and as a governor; here he has unfolded his gifts as an organisator and a statesman. It was in Java that he introduced for the first time in the history of the world the principles of modern colonial government, whose application has in many respects survived till now. Think of our system of land-taxation, known by the name of landrente. Think also of the right granted to the population to elect the chiefs of the villages, afterwards called by us, "the palladium of liberty". Think of his administration reforms.

There is in the Holy Scripture a word of deep wisdom, like so many others, which says: "Where your treasure is, there will your heart be". And Raffles' heart was most certainly in Java.

That is the reason — a reason in my opinion raised.

Far above all political controversies, which joins him to us, which makes him almost one of us. I would call it his love for this country. As far as I know English I could not express the feelings which Java inspired to Raffles by any other word than "love". It can not be expressed by the verb "to like" or "to be fond of" or any similar expression. It was undoubtedly more than that, a feeling much nearer to his inmost self, closer to his heart.

He who has read that wonderful book by Raffles, "The History of Java", must have found on many pages the expression of his love for that beautiful island and its inhabitants. In describing the intercourse which has subsisted in remote times between Western India and these Islands, he writes:

> "Where was there a country that could more invite the retreat of holy men than the evergreen islands which rise in endless clusters on the smooth seas of the Malayan Archipelago, where elevation and tranquillity of devotion are fostered by all that is majestic and lovely in nature?"

And about its inhabitants, he wrote these appreciating words:

> "In manners the Javans are easy and courteous and respectful even to timidity; they have a great sense of propriety and are never rude or abrupt. In their deportment they are pliant and graceful, the people of condition carrying with them a considerable air of fashion, and receiving the gaze of the curious without being at all disconcerted. In their delivery they are in general very circumspect and even slow, though not deficient in animation when necessary".

The man who wrote a book like "The History of Java" must have had his pen directed not only by his brains but also by his heart.

When the events coming after the congress of Vienna cast their shadows before them in this part of the Far East, Raffles wrote to his home government:

> "If I were to believe that the Javanese were ever again to be ruled on the former principles of government, I should indeed quit Java with a heavy heart; but a brighter prospect is, I hope, before them. Holland is not only re-established

> but, I hope, re-united... I will hope that the people of Java will be as happy, if not happier, under the Dutch than under the English. I say happier, because Java will, in importance, be more to Holland than she could ever be to England; and the attention bestowed by the one country must naturally be greater than that likely to be afforded by the other".

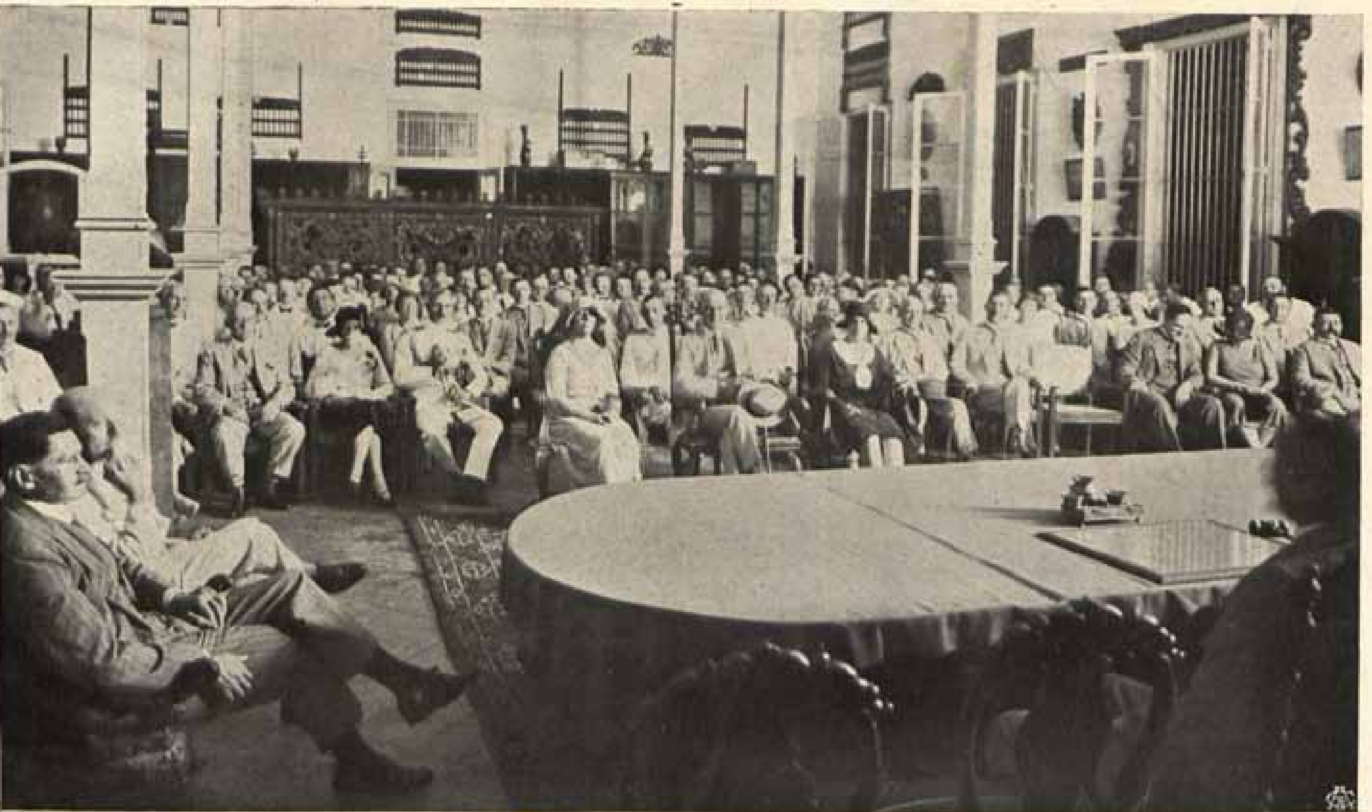
It is impossible to deny greatness of soul to the man who, writing this, knew that the day on which he would be obliged to leave Java would be one of the saddest of his life.

The promise of Raffles has at last been fulfilled, thank to the courteous initiative of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, whose representative, Mr. Boden Kloss, has had the goodness to offer in this meeting the bust of Raffles; thank also to the kind intermediary of His Brittannic Majesty's Consul General Sir Josiah Crosby.

In behalf of the Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen I accept that highly appreciated gift, while I tender to Mr. Boden Kloss and to Mr. Chason our heartfelt thank for their kind intermediary and beg them to convey the sentiments of our profound gratitude to the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society.

And now the Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen has also to fulfill a promise, given 114 years ago, in the address which I had the honour to read to you.

To the bust of the eminent president of our Society, the statesman and scientist, to whom our Society owes such a great debt of gratitude, to the author of the History of the islands, he loved so much, to the bust of Sir Thomas Stamford Raffles we will give a place of honour in the building of our Society as a mark of our profound thankfulness and veneration and as an everlasting memorial of our gratitude.



De genoodigden in de Historische Zaal van het Museum.

Hierna verleende de Voorzitter het woord aan Professor Dr. B. J. O. Schrieke, tot het houden van zijne voordracht over:

The Influence of Raffles' administration on Java.

De heer Schrieke sprak a.v.:

On this solemn occasion now that our late President has returned among us after so long an absence — you may expect me to sketch Raffles's work in the domains of science, of zoology, of botany, of archaeology, of history, of ethnography, of native customary law, his work for this society. But, his keen interest in and his contributions to the advancement of these sciences are so generally known and so universally acknowledged that it would be superfluous to dwell upon them now. It would hardly be possible to throw any new light on these familiar facts.

Besides, this side of his character forms so essential a part of his personality that it cannot be separated from his work as a whole. I know no better instance to prove this contention than his own accounts of the foundation of Singapore:

"Here I am at Singapore — he writes to Marsden only two days after his arrival —, true to my word, and in the enjoyment of all the pleasure which a footing *on such classic ground* must inspire. *The lines of the old city, and of its defences, are still to be traced,* and within its ramparts the British Union waves unmolested".

"I must, however, tell you where you are to look for it on the map". — Raffles writes to the Duchess of Somerset — "Follow me from Calcutta, within the Nicobar and Andaman Islands, to Prince of Wales's Island, then accompany me down the Straits of Malacca past the town of Malacca, and round the southwestern point of the Peninsula. You will then enter what are

called the Straits of Singapore and in Marsden's map of Sumatra you will observe an island to the north of these straits called Singapura; this is the spot, *the site of the ancient maritime capital of the Malays,* and within *the walls of these fortifications, raised not less than six centuries ago,* on which I have planted the British flag, where, I trust, it will long triumphantly wave".

"I shall say nothing of the importance which I attach to the permanence of the position I have taken up at Singapore; it is a child of my own. *But for my Malay studies I should hardly have known that such a place existed*".

As was archaeology, so also was the reviving of the Batavia Society a vital part of his personality. In Holland the beginnings of the interest in economics and "philanthropy" had created the "Society for advancement of agriculture" in 1776 and the "Economic Branch of the Society of Sciences" in 1777. This example had been followed in Batavia in 1778. Here too the interest in economics had been prevailing. But the new science was mistrusted by those in power, and regarded as dangerous. Accordingly the Society was thwarted and its members became suspected.

Being an advocate of the new economic principles of free trade and feeling the need of knowledge as a basis for his wide political plans, Raffles reanimated the Batavia Society as a means of encouraging researches.

This memorial meeting however on which we pay our homage to the man who rescued our society from oblivion, is not only to celebrate the happy return of our late president to the circle of his friends. When we think of what prevented him from coming and us from receiving him, we can only rejoice at a state of affairs which enables us to give him a most sincere welcome, to forget animosities and sensibilities, which divided former generations, to think impartially of the significance of his efforts for this country.

In order to understand the influence of Raffles's administration on the history of Java, it is necessary to sketch the situation as it was in his times.

The Dutch East India Company had been in a state of decay for many years. Numerous proposals for improvement of the conditions had been put forward, some had been applied, but without success. The debts in Holland were increasing. The Batavia Government could not pay the expenses of a proper administration. The reports of the official Committee of investigation (1790), published in 1792, did not give a solution. The proposed measures affected only the internal organisation of the Company, not the system as a whole. The Commissioners, sent to Java, did not improve the corrupt situation here: they came under the influence of the oligarchy in power. In 1795 the monopoly of the Company was withdrawn and in 1798 its business was transferred to the State. The situation was gloomy.

In these circumstances Dirk van Hogendorp, a late official of the Company, who, when still in Bengal, had become acquainted with the British administration in India, attacked the Company in his publications. According to his views the old system had to be abolished altogether. The source of all evil was the monopoly of the Company, the Company was a body of merchants not being the appropriate instrument or administering a colony, having for its object nothing more than the collection of colonial produce for commercial returns. The colony could not flourish, as this kind of commerce — based on the indigenous feudal system, arbitrary cultivation and vexatious impositions — exhausted the country. The prosperity of the people was sacrificed to short sighted mercantilism. There was no way out of the rapid decline.

Therefore the administration and the defence of the territorial possessions in the Indies had to be taken over by the State and was to be paid out of a land

rent and some other regular taxes as it was in Bengal.

Java belongs to Holland by right of conquest. Its inhabitants are our subjects. We therefore are entitled to the revenues of the island to pay the expenses of the administration and the defence and to a subvention for the home-country. But although the Javanese have given up their political freedom, they will still retain their civil rights. If we give them protection against external foes and internal oppression, and impartial administration of justice and right of property, the Javanese will always feel happy under our rule and never foster revolutionary ideas. They will realise that without our protection they will never be able to defend themselves against foreign attacks and oppression by their chiefs.

We, therefore, must eliminate the feudal system, indemnify their chiefs and give the right of property to the people. They will enjoy the profit of their own labour and become industrious. Forced labour has to be abolished. So there will be a stimulus to extend the cultivations. The competition among the merchants guarantees them the highest price for their products and enables them to buy the articles imported from Holland. This will encourage the industries at home. Raw material such as cotton can be exported for the mills of the mother country. In Java there is still much waste land which is to be given to industrious people — native, Chinese or European — for private enterprise. Dutch capital now for the greater part placed in foreign investments must be invested in Java.

Dirk van Hogendorp's ideas made a great impression even upon his opponents [1]). People hardly dared to contradict his criticism of the corruption in Java and the defects of the company system. In 1802, when an effort was made to revive the Company under a new form, his radical views were widely discussed.

---

[1]) J. A. SILLEM, *Dirk van Hogendorp* (1761–1822). [1890] p. 346–399.

Some feared that over-production might be the effect of the introduction of the new system, with the result that commerce would not pay. According to others the Regents would become disaffected and insurrections might ensue. Some asserted that the Javanese would become too wise and expel the Europeans. Others doubted if there would be capital to be invested and denied that imports of any value could be expected from Holland. In these circumstances foreign commerce would gain the upperhand. Others would not admit the example of British administration in Bengal. Free trade there was limited and the charter of the English East India Company was renewed in 1794. According to them the decay of the Dutch Company was only caused by the frequent wars since 1780 and the supremacy of the British on the sea. Others contended that the native needs were so simple that there was no stimulus to exertion. If they were not forced to work, there would not be any cultivation of the soil, the Javanese being lazy by nature. It would be impossible to impose the new system upon the feudal organisation of native society in Java.

Owing to the political situation a solution as for the principle of colonial policy could not be given. The charter of the East India Company was not renewed; free trade was allowed but the conditions in Java did not change. The State took the place of the Company and received the forced deliveries of products (coffee, rice etc.). There was still a deficit in the budget. Extraordinary measures, such as the sale of lands and the lease of villages were taken to cover the expenses and to sustain the value of the currency.

In these circumstances Daendels came to Java. His task was to establish Dutch authority there, to organise an army and the defence of the island against a possible English attack.

Daendels did what was asked from him. He established the supreme authority of the central Government

by curtailing the powers of the European governors and residents and of the native princes and regents whose feudal status he changed into that of regular officials, "royal servants". He reorganised the army and erected fortifications by forced labour and feudal service. He constructed a direct road from the West to the East of Java by forced labour. He extended the coffee plantations by forced labour. But the coffee could not be sold and the financial difficulties increased: the expenses could not be paid, although again lands had been sold, the amount of paper currency doubled and so called "voluntary" loans were demanded. He could not relieve the colony from ruin.

In Java people expected an English attack, just in the same way as after Napoleon's conquest of Egypt, the British feared a French move against India.

The story of what happened is well known. Raffles in Penang studied the situation in the Dutch East Indies, knew of the general discontent about Daendels' rule. He entered into secret relations with some of the native princes. Accordingly after the British occupation of Java Raffles based his policy at first on re-establishing the power of princes and regents. But after he had realised that the central authority had to be paramount, especially, in a country still hardly developed economically and not properly roaded, he came into trouble with the princes and curtailed the powers of the regents[1]). He changed his policy now basing it on the happiness and prosperity of the masses. He wished to break with the feudal institutions, to abolish forced labour and forced deliveries, to introduce right of property for the common people, to introduce land-rent, to establish free trade. The ideas of Dirk van Hogendorp were carried into execution.

When we read his apology: Review of the administration, value and state of the

[1]) B. SCHRIEKE, *De Inlandsche Hoofden* [1928], p. 77 sqq., 29 sq.

Colony of Java with its dependencies, as it was, — as it is — and as it may be, we are struck by the fact how well informed he was about all that had happened before his arrival. Some pages read as if they were taken from Dirk van Hogendorp's books: the same method, the same arrangement of argument, the same arguments even. The resemblance cannot only be explained by the same firm confidence in "fixed and immutable principles of the human character and of human association", by the same economic principles, by the same spirit of philanthropy, the spirit of that period. Besides, we know that the system of land-rent was introduced within three times twenty-four hours. Raffles' Dutch friend and advisor was Muntinghe, whose help Raffles was the first man to recognise, Muntinghe, on whose recommendation land-rent was retained after Raffles' departure. Now, we know that Muntinghe was a strong advocate of Dirk van Hogendorp's views. [1])

This does not detract from Raffles' merit. It is not necessary for a leader to be an original thinker. He must have his rule of conduct and know how to chose his instruments. He must be a keen discerner of human nature, he must have a profound knowledge of mankind. And — most essential — he must have the courage to decide. Raffles knew how to chose his men. Raffles — not being bound by the traditions of the Company — had the courage to take a radical position, to break away from the old system, although he did not abolish the forced cultivation of coffee in the Priangan regencies.

We do not know if Raffles, had he stayed longer, would have changed his policy again, if he had realised that giving orders from Buitenzorg is not the same thing as introducing a new organisation of a human society; that curtailing the powers of the regents is

[1]) J. A. Sillem, *Dirk van Hogendorp*, p. 347 sq., 361 sqq.

not identical with abolishing the feudal system as long as the economic basis of the society remains the same; that the classical economic principles did not apply to village communities still on a primitive level of economic development; that industry in the cultivation and improvement of the land is not encouraged merely by creating an interest in the effort and in the fruits of that industry. In this sense, Gillespie's criticism was not unfounded.

However this may be, we do not know if Raffles would have changed his policy as he did in Bencoolen, where he supported feudal institutions. But still, his merits remain. He was the first man to state that Java had to be governed for its own benefit, not for the benefit of the home country. That contention was against the mercantile spirit still prevailing at that time. He reorganised the administration of justice and his whole government breathed a spirit of benevolence and of the earnest desire to give freedom and happiness to millions of his fellow-creatures.

His rule was not a financial success. Raffles too had to sell lands to meet the expenses. He had forgotten that he was the servant of the East India Company, a body of merchants who wanted to make profit, not to extend the borders of the British Empire. His appeals for retaining Java were not listened to. The British interest, as his ambitions saw it, was not realised in England, where the strong anti-imperialistic current in public opinion, which lasted until the seventies, had risen. The effects of the American revolution on public opinion, the rising school of Political Economy (Ricardo, Malthus, James Mill and Mac Culloch) as the sworn foe of mercantilism and all its works, being of course opposed to the colonial system, the views of the Philosophical Radicals, who owned Bentham as their master, all tended to regard colonies as useless or even economically detrimental to Great Britain. Utilitarianism viewed them as impediments to commerce, drawbacks

to prosperity, pumps for extracting the property of the many for the benefit of the few, the strongholds and asylums of despotism and misrule. In Parliament Joseph Hume and later Henry Parnell criticised the great expense to which Great Britain was put by reason of her colonial possessions. In his classic attack on mercantilism Adam Smith had already denounced the colonial system root and branch, going so far as to assert that it would be beneficial to the people of Great Britain as a whole if the colonies were abandoned; and before him, Tucker, in his numerous writings, had called attention to the heavy burdens which the possession of colonies entailed on the mother country. While Adam Smith and Tucker had been arguing that the possession of colonies was pernicious to the interests of Great Britain, their contemporaries Price and Cartwright, whole hearted disciples of John Locke, had denied her right to exercise political authority over them. The same view was taken by the Jacobinical Radicals, such as William Godwin.

Besides in Raffles' days England after the Napoleonic wars, was passing through a serious financial and economic crisis, which did not encourage colonial adventures.

And, finally, Raffles could not understand that things in South East Asia depended on dynastic interests and international relations in Western Europe.

Raffles went and the Dutch Commissioners came. Was it a wonder that they and the Governors General who succeeded them were inclined only to look at the defects of Raffles' administration in a period during which the same Raffles caused them so much trouble? But Raffles' system as a whole was retained.

There was free trade which denationalized Dutch commerce altogether. English and American merchants had the upperhand. There was no Dutch capital of any importance ready to be invested in Java. There was no import from Holland of any significance as

there was no home industry worth mentioning. There were but a few Dutch people in Java. Dutch ships were rare and could not transport the colonial produce at the same low price as the English could. Merchant firms in Holland broke down. The expenses in Java went higher and higher by the frequent wars in the colony. The debts were increasing. The economic situation in Holland became worse and worse because of the Belgian insurrection.

Then the Netherlands Trading Company was founded and the culture system was inaugurated. The doctrine of the colonies existing for the benefit of the home country was still prevailing in Europe. So it was in Holland. Forced cultivation of commercial products was re-introduced. The guiding principle was the interest of Holland, but a moral justification of the new policy was not lacking.

Van den Bosch, who was sent to inaugurate the new system, was a remarkable man. In his economic theories there is much which reminds us of Karl Marx.[1] But in the discussions which preceded the introduction of the new measures, the whole controversy of 1800—1804 was revived again. Van den Bosch realised that there was no import from Holland of any importance to be expected: an industry had to be created. National navigation had to be encouraged. Free trade was a good thing but not at our own expense. The same views were adopted by the public in Europe after 1870, when in France, Germany and Italy tariff walls were erected for the protection of the young national industries against the supremacy of the British trade.

The foundation of the Government were the Regents, the loyal Regents, our allies in the Java war, the

[1]) J. J. WESTENDORP BOERMA, *Johannes van den Bosch als sociaal hervormer. De Maatschappij van Weldadigheid* (1927), p. 210—233 (223), 15 sqq.; B. SCHRIEKE, *De Inlandsche Hoofden* (1928), p. 32, 87 sqq.

natural rulers, the traditional trustees of the people. It was no good thinking in European standards in this country. Right of property was a thing entirely strange to the mind of the people. Therefore, the new system, based on their traditional conception of justice, suited their needs, would be just in their eyes.

The classical economic principles did not apply to the population of Java. Why not force them to work for our and their own benefit. That was a means of educating them up to a higher level of civilisation. Why should this be called immoral? Was not compulsion the foundation of human society everywhere in the world, compulsion through men, compulsion through circumstances? Did not the Dutch journeyman, although nominally free, practically live under the compulsion of capital. Was not he forced by the economic circumstances, which often made his position worse than that of a slave? Compulsion is found everywhere: its form only depends on the circumstances and the climate. Where it is lacking, there is no civilisation. Thus there could not be any scruples in introducing this enevitable and beneficial means, if economic progress was the end.

Indeed, the culture system judged by the standard — even the European standards — of that period was not immoral. The conditions of the working class, the workhouses, the supplies of children as labour from the orphan asylums and poor houses for the British and French factories and mills in the same period were not less "immoral" than the effect of the culture system was in Java.

I shall not dwell any longer on the history of the culture system. The whole work of Raffles seemed to have broken down. Progressive policy had to be abandoned, because of its financial impracticability. But a new era — the economic basis of which was laid by the culture system — was coming. The interest in the old controversies was reanimated. Historical

studies opened up the archives. The advocates of private enterprise contra Government exploitation combined with the humanitarians. Raffles' administration was quoted as a proof of the possibility of a progressive colonial policy. At the bottom of the historical interest and the university theses of those days are found the liberal doctrines.

Raffles became an inspiration to the carrying into execution of a disinterested administration, a governing of Java for the Javanese.

I have sketched you the significance of Raffles' influence on the history of Java. Perhaps I may draw your attention to the fact that the literature on the period of the British occupation is still very poor. The contents of the archives in London, in Batavia are hardly studied, have never been published. Nobody has even used the *Java Government Gazette* of which our Batavia Society possesses a complete set. I venture to ask: Is there not in this fact an opportunity for hearty co-operation between our society and the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society in a joint effort to publish the documents of that time? Such co-operation might result in a *monumentum aere perennius* for Sir Thomas Stamford Bingley Raffles.

Daarop was het woord aan Sir Josiah Crosby, Engelsch Consul-Generaal te Batavia, die in een welsprekende improvisatie namens de Engelsche ingezetenen van Batavia de gevoelens zijner landgenooten op dezen dag vertolkte.

Sir Josiah sprak ongeveer aldus:

The speaker, on behalf of the British community, thanked in the first place His Excellency the Governor-General for having honoured the ceremony with his presence. He went on to thank the Royal Batavia Society of Arts and Sciences for so kindly inviting the

members of the British colony at Batavia to attend, and he further expressed his gratitude to Mr. Welter and to Professor Schrieke for their admirable discourses in the English language. The speaker then begged leave to put before the assembly a general reflection which was based upon a personal experience. The personal experience had reference to a recent occasion, when he was privileged to deposit a wreath in the name of the Consular Body at the foot of the statue of Jan Pieterszoon Coen, on the three hundredth anniversary of the death of that great Netherlander. Coen had been a redoubtable enemy of the British, upon whom his hand had not infrequently been a heavy one. Yet of all those participating in that function, none had been prouder to do so than the speaker, who was an Englishman. That day the tables were turned, and honour was being done to the Englishman Raffles by a distinguished assembly, composed of so many subjects of Her Netherlands Majesty and headed by the highest personage in the land. These circumstances led up to the general reflection that, as regards international relationships, the pessimist was proved to be at fault and the optimist was justified. In the long run peoples of kindred ideals must assuredly come to understand one another. Time had purged away from the figures of Coen and Raffles all that was accidental, and had left only what was essential behind. In spite of all their differences, it had shewn striking points of resemblance between the two men. Both were inspired by a high sense of duty, both were great servants of their country and — what concerned those present more intimately — both were great lovers of that Java which the speaker and those listening to him had themselves learnt to love so well. Coen was buried at Batavia. The bones of Raffles were laid elsewhere. Yet Raffles had come back to Java, and the speaker liked to think that he had come back not merely in effigy, but in the spirit also. If he was really present in the spirit

on that occasion, he must rejoice to see so many of his dreams and ideals carried into effect under the wise and beneficent administration of his successors. Raffles had come back, and for the British community the most moving feature of that day's ceremony was that he should have received such a warm, such a generous, welcome from their good friends and cousins the Dutch.

Tot besluit van de vergadering sprak de Voorzitter, den sprekers dankzeggende, het volgende slotwoord:

Aan het einde van dezen avond gekomen voel ik mij gedrongen, uit naam van de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, in de eerste plaats U dank te betuigen, geëerbiedigden Beschermheer, die, getrouw aan de traditie van Uwe voorgangers, levendig belangstellend in de belangrijke gebeurtenissen in het leven van ons Genootschap, deze vergadering met Uwe tegenwoordigheid hebt willen vereeren.

In de tweede plaats zou ik den bijzonderen dank van het Genootschap willen overbrengen aan den geleerden spreker van dezen avond, Prof. Dr. Schrieke, die door zijn belangwekkende en doorwrochte verhandeling ons een duidelijk beeld heeft gegeven van de activiteit van de merkwaardige figuur van Raffles, inzonderheid als staatsman, en de veelzijdigheid van de problemen die hij tot oplossing trachtte te brengen.

Ik ben er zeker van daarbij tevens de tolk te zijn van alle aanwezigen.

Voorts moge ik nog eens den dank der Directie herhalen aan de afgevaardigden van de Malayan Branch van de Royal Asiatic Society, de heeren Boden Kloss en Chasen, voor hunne hooggewaardeerde medewerking aan dezen avond.

Sir Josiah Crosby gelieve de verzekering te aanvaarden, dat de Directie van het Koninklijk Bataviaasch

Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ten zeerste gevoelig is voor zijn welsprekende "vote of thanks" en dat zij het zich tot een eer zal rekenen die vast te leggen in de annalen van ons Genootschap.

En ten slotte moge ik alle aanwezigen danken voor hun aandachtig en welwillend gehoor.

Met Uwe vergunning, geëerbiedigde Beschermheer, sluit ik thans deze plechtige openbare vergadering van de Directie van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Verslagen en Mededeelingen

van de

Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde

van het

Koninklijk Bataviaasch Genootschap
= van Kunsten en Wetenschappen =

II

1929

INHOUD

Blz.

I. Verslag 1929 85
Bijlagen:
1. Lijst van leden en correspondenten 95
2. Blambanganonderzoek 98
II. Mededeelingen:
W. Middendorp, Eenige antiquiteiten van Zuid-Celebes. 102
C. C. F. M. le Roux, Een oude kaart van den Oost-indischen Archipel uit de eerste helft der 16de eeuw. . 108

I. Verslag

van de werkzaamheden der Afdeeling gedurende het jaar 1929.

Het loffelijk voornemen, aan het slot van het vorige jaarverslag vermeld, om door vaker te vergaderen een grootere wetenschappelijke activiteit te ontwikkelen, is nog niet tot uitvoering gekomen. Tusschen 28 Januari en 20 Juli werd zelfs geen enkele vergadering gehouden. Dit was echter het gevolg van het Pacific Science Congress en de daaraan verbonden ethnographische tentoonstelling, welke in dien tijd de belangstelling van de leden te Batavia geheel in beslag namen. Verder werd geregeld eens in de twee maanden vergaderd.

Op initiatief van eenige leden der Afdeeling kwam dit jaar de „Bibliotheca Javanica" tot stand, waarvan het eerste deel bij het afsluiten van dit verslag gereed was. Met voldoening mag ook vermeld worden, dat de achterstand in de uitgave van het tijdschrift van het Genootschap thans bijna is ingehaald, hetgeen zeker aan het werk der Afdeeling ten goede zal komen.

Het raderwerk van de Genootschapsorganisatie, over welks stroefheid in het vorige verslag geklaagd werd, begint langzamerhand al iets gesmeerder te loopen. Een groote verbetering is de instelling van een centrale administratie, waardoor de taak van de secretarissen der Afdeelingen zeer verlicht kon worden zonder de zelfstandigheid van de Afdeelingen te schaden. Een leemte in de organisatie is nog, dat onderling contact der verschillende Afdeelingen geheel ontbreekt.

Bestuur.

Dr. Bosch trad na terugkeer van zijn verlof weer als ondervoorzitter op. Verder kwam er geen wijziging in het bestuur, zoodat het aan het einde van het jaar gevormd werd door: Dr. Djajadiningrat, voorzitter; Dr. Bosch, ondervoorzitter; Dr. Voorhoeve, secretaris-penningmeester.

In de Directie werd de Afdeeling weder vertegenwoordigd door den Voorzitter, met Dr. Drewes als secundus.

Leden.

Tot leden werden benoemd Dr. J. Ph. Duyvendak en Prof. Mr. F. D. Holleman. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen bedankte voor het lidmaatschap wegens vertrek naar Holland.

Tot correspondent werd benoemd de heer P. Middelkoop, hulpprediker te Kapan, Timor.

Kort na het aanvaarden van een nieuwen werkkring op Zuid-Celebes overleed de correspondent der Afdeeling Dr. J. Mallinckrodt. Zijn studies over Adatrecht, Volkenkunde en Taal van Borneo, grootendeels geschreven in samenwerking met zijn echtgenoote Mevrouw L. Mallinckrodt-Djata, rechtvaardigden de verwachting, dat ook op het nieuwe arbeidsveld het wetenschappelijk onderzoek in hem een volijverig pionier gehad zou hebben.

Financiën.

Voor dit jaar werd weer een crediet aangevraagd van *f* 1000.— op de begrooting van het Genootschap, welke aanvrage stilzwijgend is toegestaan. Voor het Blambangan-onderzoek werd uitgegeven *f* 420.—. Voor administratiekosten werd slechts *f* 7.33 door de Afdeeling betaald; de rest bekostigde de kas van het Genootschap. Het in de Afdeelingskas gestorte restant van de bijdragen voor de buitengewone vergadering in November 1928 werd besteed voor den aankoop van een handschrift en enkele boeken.

Vergaderingen.

Slechts vier gewone vergaderingen werden in den loop van het jaar gehouden, gemiddeld bijgewoond door 10 à 11 leden. Eenmaal kwamen de leden uit Weltevreden met hunne dames bijeen tot het bijwonen van een vertooning van volkenkundige films uit de verzameling van het Genootschap. Ook de Directie was hierbij uitgenoodigd.

Wetenschappelijke mededeelingen.

In de 13de vergadering deed Mr. Prins een mededeeling: „Hoe men in Indië historie schrijft".

In de 14de vergadering deelde Dr. Poerbatjaraka iets mede over een door hem voorbereide uitgave van het Oud-Javaansche Uttarakâṇḍa, een letterlijke vertaling uit het Sanskrit. De heer Le Roux toonde eenige penisstaafjes uit Borneo en herinnerde aan hetgeen Pigafetta en Van Linschoten over het gebruik hiervan meedeelen. Voorts liet spr. enkele erotica van Nieuw Guinee en eenige steenen beitels en werpsteenen van de Mariannen zien.

In de 15de vergadering toonde de heer De Kat Angelino een gebatikte hoofddoek met Arabische spreuken versierd. Mr. Prins las een stuk voor uit de bijlagen bij de resoluties van Batavia, waarin door een ooggetuige een beschrijving wordt gegeven van het sneuvelen van kapitein Tak te Kartasoera. Dr. Crucq deed een mededeeling over de reliefs van Soekoeh en Tjeta. Aan de hand van een serie foto's en op grond van onderzoek ter plaatse, deed spr. een poging ter verklaring van de reliefs van Tjeta en van die van Soekoeh, voor zoover deze nog niet door anderen verklaard zijn. Sommige reliefs van Tjeta moeten ook tot de op Soekoeh afgebeelde Soedamala gerekend worden. Ook in de andere, moeilijk te verklaren reliefs is veel overeenkomst tusschen Soekoeh en Tjeta. In verband met een spoedig te verwachten publicatie over dit

onderwerp van andere zijde, wenscht spr. zijn bijdrage voorloopig nog in portefeuille te houden.

In de 16de vergadering werden mededeelingen gedaan door den heer Le Roux over een kaart van de Archipel uit het begin der 16de eeuw en door Dr. Bosch over zijn reiservaringen op archaeologisch gebied. De eerste bijdrage zal in de publicaties der Afdeeling opgenomen worden, de tweede in het Oudheidkundig Verslag.

Andere behandelde onderwerpen.

Hier worden eerst genoemd de onderwerpen welke ook reeds vroeger ter sprake kwamen, aangeduid met dezelfde nummers als in het vorige verslag; daarna de nieuwe onderwerpen (no. 30 evv.).

1. *Tijdschrift.*

Enkele malen werden door bemiddeling van de Afd. stukken voor het Tijdschrift ontvangen.

2. *Jaarboek.*

Een redacteur voor deze uitgave werd nog niet gevonden.

3. *Systematisch taalonderzoek.*

Blijkens een mededeeling van Z. E. den Gouverneur Generaal in de openingsrede van de Volksraadzitting, ligt het in de bedoeling der Regeering om de op te richten literaire faculteit tevens te maken tot centraal orgaan voor het taal- en volkenkundig onderzoek van den Indischen archipel.

4. *Blambanganonderzoek.*.

Dr. Pigeaud zette zijn werkzaamheden in het belang van dit onderzoek voort. Zijn verslag vindt men hieronder als Bijlage 2.

6. *Het Pakpaksch.*

De heer Ligtvoet, controleur B.B. te Sidikalang is bezig gegevens over de Pakpaksche dialecten te verzamelen.

Van hem werd vernomen, dat het door Van der Tuuk „Dairisch" genoemde dialect gesproken werd in Kelasan, waar het thans door een Tobasch dialect verdrongen wordt. De taal van het naburige Simsim vertoont echter veel overeenkomst met dit oude Kelasansch. Een exemplaar van de publicaties van Van der Tuuk over het Dairisch werd door de Afd. aan den heer Ligtvoet en zijn medewerkers toegezonden.

8. *Diverse adviezen.*

De Boeroesche gramatica van den heer Schut is nog in handen van Dr. S. J. Esser. Over de opera postuma van Prof. Jonker werd nader gecorrespondeerd met Mevrouw Jonker, met het resultaat, dat in ieder geval de Soembawareesche teksten met vertaling door Dr. Voorhoeve persklaar gemaakt zullen worden.

10. *Enquête bouw- en scheepsbouw-ambachten op Java en Madoera.*

De resultaten van de proefenquête zijn tot dusver nog niet bekend geworden.

13. *Geschiedenisonderwijs.*

Omtrent de commissie voor geschiedenisboekjes werd niets meer vernomen. Men achtte het beter te beginnen met een aantal historieplaten, van welke thans de eerste gereed is.

18. *Leenen van Handschriften uit Leiden.*

Deze kwestie schijnt nog steeds niet tot een bevredigende oplossing gebracht te zijn.

23. *Javaansche tekstuitgaven.*

De samenstelling van de commissie voor de Javaansche tekstuitgaven onderging geen verandering. Door twee der Javaansche Zelfbesturen werd een subsidie verleend van totaal *f* 450.— per jaar. De Directeur van Onderwijs en Eeredienst zeide een Regeeringssubsidie toe van de helft der kosten tot een maximum

van *f* 3000.— per jaar. Kort na het einde van dit jaar verscheen het eerste deel der „Bibliotheca Javanica", nl. de Rangga Lawe, uitgegeven door Prof. Dr. C. C. Berg.

25. *Reproducties oude kaarten.*

Deze zaak had nog geen voortgang.

26. *Herdruk Blanco-woordenlijst.*

Dr. S. J. Esser is met het persklaar maken van deze lijst voor herdruk bezig. Er zijn nog enkele exemplaren van den ouden druk gevonden, die voorloopig dienst kunnen doen.

27. *Wets-taal.*

De commissie om aan het Java-Instituut advies uit te brengen nopens de geschiktheid der Indonesische talen om als wets-taal te dienen is nog niet met haar werkzaamheden gereed.

29. *Verslagen.*

Behalve de verslagen van Dr. S. J. Esser, Dr. Pigeaud en den heer Schwartz, ontving de Afd. ook ter kennisname het halfjaarlijksch verslag van Dr. H. van der Veen, afgevaardigde van het Ned. Bijbelgenootschap op Celebes, en een verslag van den heer Drabbe, missionaris te Saumlaki, over zijn werkzaamheden op volkenkundig gebied op de Tanèmbar- en Babareilanden.

30. *Minangkabausch als voertaal op de school.*

Aan den Directeur van Onderwijs en Eeredienst bracht de Afd. advies uit over de wenschelijkheid en mogelijkheid van de vervanging van het Maleisch door het Minangkabausch als voertaal bij het Inl. onderwijs ter Sumatra's Westkust. In principe kon de Afd. met de voorgenomen verandering instemmen, doch in verband met de eischen der praktijk achtte zij het behoud van het Maleisch als voertaal in de hoogste klassen gewenscht. Dr. Voorhoeve vertegenwoordigde de Afdeeling in een op haar voorstel door den Directeur van

Onderwijs en Eeredienst ingestelde commissie voor de vaststelling van een officiëele spelling voor het Minangkabausch, en stelde, toen de commissie niet tot een vast resultaat kon komen, in opdracht van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst, een onderzoek in Minangkabau in, om tot oplossing van de gerezen moeilijkheden te komen.

31. *Wapen van Cheribon.*

Naar aanleiding van een verzoek om voorlichting voor de samenstelling van een wapen voor het Regentschap Cheribon werd door de Afd. aan den Regentschapsraad een afschrift gezonden van een vroeger advies van Dr. Djajadiningrat over een wapen voor de Gemeente Cheribon. Dat advies komt hierop neer, dat o.m. op grond van oude Portugeesche schrijvers en Nederlandsche scheepsjournalen, de traditie omtrent de beteekenis van den naam Tjirebon wel zeer oud kan zijn. De rebons in het wapen zijn dus niet onpassend.

32. *Kirtya Liefrinck-van der Tuuk.*

Met deze stichting onderhield de Afd. vriendschappelijke betrekkingen, welke leidden tot een overeenkomst van het Genootschap en de Kirtya om in ruiling van uitgaven te treden. Aan een verzoek der Afd. om het woord Kirtya door het juistere Kirti te vervangen, werd geen gehoor gegeven.

33. *Siamsche wajang.*

Door den heer J. de Roo van Alderwerelt werd de aandacht der Afd. gevestigd op de onvolledigheid van de beschikbare gegevens over de Siamsche wajang. Dr. Schrieke verklaarde zich bereid om pogingen in het werk te stellen tot het verkrijgen van nadere gegevens.

34. *Dajaksche woordenlijst.*

Van een Kĕnja-Dajaksche woordenlijst, vervaardigd door den Europ. sergeant Gijzel, werd een afschrift gemaakt voor de verzameling van het Genootschap.

Voor uitgave komt de lijst niet in aanmerking. Ook van het manuscript-woordenboek van Dr. Elshout wordt thans een afschrift voor het Genootschap gemaakt.

35. Balineesch woordenboek.

Geadviseerd werd vóór verlenging van de toelage voor het Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, dat volgens het oordeel der Afd. van groote practische en wetenschappelijke waarde belooft te worden.

36. Geschiedenis van Baroes.

Van den heer D. W. N. de Boer, Ass. Res. te Taroetoeng, en den heer J. L. Plas, gezaghebber te Baroes, werden enkele gegevens ontvangen over de geschiedenis van deze plaats, nl.: 1e een afschrift van een kroniek van Baroes, afwijkend van de reeds in de Bibliotheek aanwezige redacties (Mal. hs. Bat. Gen. no. 162). Dit afschrift werd door de Afd. voor de verzameling van het Genootschap aangekocht. 2e een Abklatsch van een opschrift op een grafsteen, welke op den heuvel staat waar volgens de overlevering Radja Taroesan begraven ligt. De inscriptie luidt als volgt:

وفات سيّدة مرحومة سيّدة
النّسا توهن امرسورفى التاسع
عشرمن صفرختم الله بالخير والظفرنى
سنة اثنا وسبعين وتسعماية

d.i. Het overlijden van de Vrouwe Zaliger, de meesteresse der vrouwen, Toehan Amarsoera (?) viel op 19 Safar 972; God make haar einde goed en glorieus.

Dit is de eenige grafsteen op den heuvel, die een opschrift draagt. Op den steen, die volgens de overlevering op het graf van R. Taroesan zelf staat, komen slechts wat eenvoudige randversieringen voor (meded. van den heer De Boer). De heer Middendorp deelde

mede dat volgens door hem op Samosir verzamelde gegevens vroeger Si Singamangaradja jaarlijks naar Baroes ging met een wit paard en andere gaven, die hij ToeankoeBaroes bracht, welke ze doorzond aan aan Radja Pagarroejoeng, die ze weer geven moest aan Radja Oeti.

Wellicht is dit geen mythisch vorst, zooals de Batakspiegel zegt, maar de naam van een rijk dat macht had over Pagarroejoeng. Misschien is bedoeld Siam; Radja Oeti zou dan een verbastering zijn van Radja Ayuthia, de Vorst van Ayuthia, d.i. de hoofdplaats van Siam van 1350—1767. Dr. Voorhoeve merkte op, dat in de hem bekende Bataksche verhalen Radja Oeti woont op een eiland voor de kust van Baroes, terwijl van dezen vorst hetzelfde verteld wordt als van den keizer van China in de Sedjarah Melajoe, dat hij nl. een varkenskop had, welk feit Si Singamangaradja door een list ontdekte. De naam Radja Oeti zou wellicht in verband gebracht kunnen worden met het Bataksche woord oeti-oetian, handigheid, tooverkunde.

De gevoerde correspondentie werd in handen gesteld van den heer Gobee, die op zich nam in een der volgende vergaderingen een mededeeling over de geschiedenis van Baroes te doen.

37. *Mandailingsch woordenboek.*

Door Dr. Voorhoeve werd gewezen op de wenschelijkheid, dat de bibliotheek van het Gen. een afschrift zou krijgen van het Mandailingsch woordenboek van Van Ophuysen, dat zich te Leiden bevindt. De Directeur van Onderwijs en Eeredienst zeide toe, de noodige stappen te zullen doen om zulk een afschrift te verkrijgen.

38. *Bada'sche raadsels.*

De Afd. adviseerde de Directie, zich in principe bereid te verklaren tot de publicatie van een verzameling Bada'sche raadsels uit de nalatenschap van den heer Woensdregt, welke door Dr. Alb. C. Kruyt van een vertaling en aanteekeningen voorzien zullen worden.

39. Beelden in Tapanoeli.

Een bundel stukken betrekking hebbende op beelden in Tapanoeli werd in handen gesteld van de leden Crucq en Voorhoeve, om er een mededeeling uit samen te stellen.

40. H. Fiedler, Die Insel Timor.

Door de Directie werd advies verzocht over den aankoop van een aantal exemplaren van dit werk. Op voorstel van de leden Drewes en le Roux werd afwijzend geadviseerd.

41. Foto's Waterkasteel.

Ter tafel kwam een fraai album met foto's van het Waterkasteel te Jogjakarta, met beschrijving en kaart, aan de Directie aangeboden door de N.I.S.

42. Handschriftencatalogus.

Door Dr. Poerbatjaraka wordt een catalogus van de Javaansche handschriften van het Genootschap voorbereid. Op verzoek van eenige leden der Afdeeling zal voorloopig een alfabetische titellijst gepubliceerd worden.

De benoeming van het lid der Afdeeling Mr. J. Kunst tot ambtenaar voor het musicologisch onderzoek, geeft blijk van de toenemende belangstelling der Regeering voor wetenschappelijke studiën, en rechtvaardigt de hoop, dat de cultuurwetenschappen weldra door Haar steun tot grooter bloei zullen komen. Ook het onlangs door het Java-instituut gehouden congres, gewijd aan de literaire faculteit, bewijst een belangstelling voor de literaire wetenschappen, die door de Afdeeling met vreugde begroet wordt. Het was dus geenszins onder ongunstige omina dat de Afdeeling het vierde jaar van haar bestaan begon.

De secretaris
P. VOORHOEVE.

Bijlage 1.

Naamlijst der leden, oud-leden en correspondenten van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde.

(Bijgewerkt tot 1 Augustus 1930.)

Leden.

Mej. Dr. M. C. H. Amshoff, Parkhotel, Weltevreden.
Dr. F. D. K. Bosch, p/a Oudheidkundige Dienst, Museumlaan 2, Weltevreden.
J. S. Brandts Buys, Poerwasariweg, Soerakarta.
Dr. K. C. Crucq, p/a Oudheidkundige Dienst, Museumlaan 2, Weltevreden.
Dr. R. W. van Diffelen, Schoolweg 7, Buitenzorg.
Prof. R. A. Dr. H. Djajadiningrat, Kebon Sirihpark 115, Weltevreden.
Dr. G. W. J. Drewes, Kramatlaan 6, Weltevreden.
Dr. J. Ph. Duyvendak, Poerwasariweg, Soerakarta.
Dr. J. M. Elshout, Tjimahi.
Dr. B. J. Esser, Poerbolinggo.
Dr. S. J. Esser, Huize Klein Zwitserland, Padalarang.
E. Gobée, Kramat 61, Weltevreden.
Prof. Dr. E. C. Godée Molsbergen, Tjikini 2b, Weltevreden.
Dr. K. A. H. Hidding, Koningin Wilhelminalaan 10, Meester Cornelis.
Prof. Mr. F. D. Holleman, Mampangweg 80, Weltevreden.
Dr. C. Hooykaas, Lammerslaan 13, Meester Cornelis.
Dr. P. van Hulstijn, Pasarstraat 124, Meester Cornelis.
P. de Kat Angelino, Nieuwe Laan Kramat 7, Weltevreden.
J. Kats, Victoria-hotel, Weltevreden.
Dr. H. Kraemer, Malang.
Mr. J. Kunst, Dagoweg 95, Bandoeng.

Ir. H. Maclaine Pont, (met verlof).
Ir. J. L. Moens, Gondolajoe 14, Jogjakarta.
A. Mühlenfeld, Van Heutzboulevard 3, Weltevreden.
L. van Oosterzee, Laan Trivelli 39, Weltevreden.
Dr. Th. G. Th. Pigeaud, Kadipala, Soerakarta.
Dr. G. F. Pijper, Van Heutzboulevard 3 pav., Weltevreden.
R. Ng. Dr. Poerbatjaraka, Goenoeng Sari 41, Weltevreden.
Mr. P. C. Bloys van Treslong Prins, Laan Canne 34, Weltevreden.
C. C. F. M. le Roux, p/a Museum, Koningsplein West 12, Weltevreden.
Prof. Dr. B. J. O. Schrieke, Parapattan 44, Weltevreden.
H. J. E. F. Schwartz, Buitenzorg.
Dr. P. V. van Stein Callenfels, p/a Oudheidkundige Dienst, Museumlaan 2, Weltevreden.
Dr. W. F. Stutterheim, Hotel Rusche, Soerakarta.
Dr. P. Voorhoeve, Kramatlaan 12, Weltevreden.
Dr. L. de Vries, Lombokweg 44, Weltevreden.

Oud-leden.

Prof. Dr. C. C. Berg, Leiden.
Mevr. W. Fruin-Mees, Laan de Riemer 20, Weltevreden.
Mr. F.D.E. van Ossenbruggen, Den Haag.

Correspondenten.

Dr. A. A. Cense, Makasar.
W. Ph. Coolhaas, Padangsidimpoean, Tapanoeli.
P. Drabbe, Saumlaki, Tanèmbar.
W. Dunnebier, Pasi, Bolaäng Mongondou.
H. J. Friedericy, (met verlof).
H. Geurtjens, Okaba, Zuid Nieuw-Guinee.
Dr. R. Goris, Singaradja, Bali.
F. J. F. van Hasselt, Manoekwari, Noord Nieuw-Guinee.
L. C. Heyting, Praja, Lombok.
A. Hueting, (met verlof).

H. J. Jansen, Ambon.
Dr. V. E. Korn, Dènpasar, Zuid-Bali.
Dr. Alb. C. Kruyt, Pendolo, Poso, Midden-Celebes.
P. Middelkoop, Kapan via Koepang, Timor.
W. Middendorp, Balige, Tapanoeli.
J. H. Neumann, Raja, Kaban Djahe, Karolanden, S. O. K.
Dr. L. Onvlee, Waikaboebak, West-Soemba.
J. Scholte, Hoofd der Mulo-school, Tondano.
Dr. K. G. F. Steller, Groot-Sangihe.
Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen, Sigli, Atjeh.
Dr. H. van der Veen, Rante Pao, Z. O. Celebes.
J. W. Wesseldijk, Napoe, Poso, Midden-Celebes.
P. Wink, Tandjong Pinang, Riau.

Bijlage 2.

Verslag over het Blambangan-onderzoek in 1929.

In het jaar 1929 ben ik slechts eenmaal, in gevolge het Besluit van den Directeur van Onderwijs en Eeredienst van 10 September 1929 no F 19/7/25, naar Banjoewangi geweest. Drukke bezigheden, in verband met de mij ambtshalve opgedragen werkzaamheden, namen mijn tijd te zeer in beslag. Deze reis geschiedde allereerst ten behoeve van het onderzoek naar het dialect van Blambangan. Tevens heb ik deze reis echter benut om een bezoek te brengen aan verschillende plaatsen in Oost-Java, waar ik vermoedde iets wetenswaardigs te kunnen vernemen betreffende Oost-Javaansche volksgebruiken, de verhouding van de Midden-Javaansche, de Oost-Javaansche en de Madoereesche bevolkingsgroepen en hunne eigenaardigheden, enz. Een vrij langdurig verblijf of herhaalde bezoeken zullen echter noodig zijn om tot voldoende klaarheid te komen in de onderscheiding dezer groepen.

Ofschoon ik nu wel hoop heb, dat het mij zal gelukken de studie van het Blambangan-dialect wat te doen vorderen, daar er eindelijk, met hulp van den Regent van Banjoewangi, een voldoende ontwikkeld Banjoewangiër is gevonden, die de lijsten der dialectische Oost-Javaansche woorden, die ik reeds heb, en die nog steeds aangroeien, wil en kan toetsen aan het spraakgebruik (een onmisbare bewerking, wil een dialecticon, hoe bescheiden ook van opzet, er aanspraak op mogen maken een beeld te geven van de levende taal), de groote afstand, die mij scheidt van mijne medewerkers ginds, blijft toch steeds een groot bezwaar. Alleen voortdurende persoonlijke aanraking is in staat te bewerken, dat

de eenmaal aangevangen arbeid ook doorgezet wordt. Wellicht dat herhaalde bezoeken van korteren duur noodig zullen zijn om het werk wat te doen vlotten.

Overigens heb ik gedurende het jaar 1929 den tijd, die ik mocht besteden aan het „Blambangan-onderzoek", aangewend om eenige van de Oost-Javaansche teksten, welke ik langzamerhand verzameld heb, te lezen en lexicografisch te bewerken. Deze arbeid is van belang zoowel voor het Blambangan-onderzoek als voor de Javaansche lexicografie in het algemeen, en ten slotte ook voor de studie van de Javaansche letterkunde, welke mij ook is toevertrouwd. Sommige dezer teksten zouden mijns inziens wel in aanmerking komen voor uitgave in de Bibliotheca Javanica, bij voorbeeld de groote Babad Blambangan, waarvan Dr. Brandes meende, dat hij onder de beste Javaansche geschiedkundige geschriften een der eerepalmen verdiende. Dit is echter een vrij lange tekst, die bovendien zeer veel namen bevat, zoodat de bewerking van het onmisbare namenregister een aanmerkelijken tijd in beslag zal nemen.

Wel heb ik een uitvoerig namenregister bewerkt van de Babad Tawang Aloen, hetwelk ik de Afdeeling hierbij aanbied. Dit is een veel kortere tekst, echter vrij zeldzaam, zoodat ik er slechts één handschrift van machtig ben kunnen worden. Voor een uitgave is dit niet voldoende, daar dat handschrift ten gevolge van het gebruik van het Arabische schrift, hier en daar nog al wat ruimte voor twijfel openlaat. Uit het namenregister zal echter blijken, dat uit zulk een tekst toch nog vrij wat wetenswaardigs is op te lezen, niet alleen en zelfs niet voornamelijk uit de medegedeelde feiten, waarvan de betrouwbaarheid niet altijd boven twijfel verheven is, maar vooral door uit de feiten en de wijze waarop zij medegedeeld worden gevolgtrekkingen te maken betreffende de geestelijke gesteldheid en de maatschappelijke omstandigheden van de schrijvers en lezers van het boek. Uit geschiedkundig oogpunt zijn inlichtingen over de samenstelling van de

maatschappij in het oude Blambangan natuurlijk van niet weinig belang. In dit verband is te wijzen op wat verteld wordt van Tawang Aloen, dat hij zonder meer zijn erfgoed, het landschap Kedawoeng, overliet aan zijn jongeren broeder en elders zich een nieuwe woonplaats ging stichten. In het midden gelaten, of de historische Tawang Aloen dit werkelijk gedaan heeft of niet, van belang is reeds, dat de tekst het van hem verhaalt. De schrijver van den tekst leefde dus zelf in een omgeving, of kende bij overlevering een samenleving, waarin zooiets mogelijk of denkbaar was. Deze losheid van den grond nu wijst, in verband met andere berichten, op een half zwervende levenswijze over bijna onbeperkte uitgestrektheden ontginbaar land. Waar de hoofden waarde aan hechtten, was niet het bezit van grond maar een groot aantal aanhangers, werkbare mannen, die grond productief wisten te maken, iets dergelijks als ook van andere streken van Java waarschijnlijk te maken is. Men denke aan de „tjatjah's" van Mataram, en de „menschenroof" waarvan men in dien tijd voorbeelden vindt.

Een ander voorbeeld van een aanwijzing aangaande de maatschappelijke toestanden in vroeger tijd is wat de tekst weet te verhalen omtrent de Genḍong-lieden, vluchtelingen uit Bajoe, die zich in het woeste zuiden nederzetten, en in boombast-kleeren gekleed gingen. Hierbij is te letten op wat Dr. van der Tuuk's Kawi-Balineesch Woordenboek zegt van genḍong, namelijk o. a.: verwilderde menschen, en: een soort zeeroovers. Blijkbaar zijn die Genḍong-lieden dus een groep „outlaws" of, Javaansch, kraman's, geweest, menschen die, toen hun oorspronkelijke woonplaats, Bajoe, na de nederlaag van Pangeran Djagapati („de valsche Wilis") door de Koempeni en de Madoereezen verwoest was, zich elders een nieuwe woonplaats gingen zoeken, een „trek" maakten. Ter loops mag hier misschien gewezen worden op de eigenaardige beteekenis-ontwikkeling van het Javaansche woord kraman. Dit woord komt

dialectisch en, naar ik mij meen te herinneren, ook in de oude Javaansche oorkonden voor in de beteekenis: huislieden, kerndorpers, vol-vrijen. In het nieuwere Javaansche spraakgebruik verstaat men er echter onder: menschen, of een deel van een dynastie, die zich, door secessie, onafhankelijk hebben gemaakt. De gedachte aan de onafhankelijkheid verbindt deze twee beteekenissen.

Wat betreft het aangeboden namenregister is nog op te merken, dat het aanbeveling verdient, mocht men tot de uitgave willen overgaan, te wachten tot misschien nog een beter handschrift van de Babad Tawang Aloen beschikbaar komt, opdat met het register samen ook de tekst gedrukt kan worden.

Een andere belangwekkende Banjoewangi'sche tekst is het verhaal van Sri Tandjoeng. Bij het lezen hiervan stuit men echter op buitengewoon groote moeilijkheden, want, behalve dat de handschriften slecht zijn, is de tekst oud en bevat hij vele moeilijk meer te verklaren woorden. De bewerking van dezen tekst hoop ik echter toch door te zetten, want de inhoud is dunkt mij zeer merkwaardig. Ofschoon de loop van het verhaal wel in groote trekken bekend is, zal een nauwkeurige bestudeering toch nog wel, zooals meestal, de moeite loonen.

De Taalambtenaar,
(w. g.) TH. PIGEAUD.

Soerakarta, 14 Januari 1930.

II. Mededeelingen.

Eenige Antiquiteiten van Zuid-Celebes

door

W. MIDDENDORP.

In de historische verzameling van het Bataviaasch Genootschap bevindt zich als No. 17240 een vlag, waarvan de er bij behoorende toelichting het volgende zegt:

„Tot de Rijkssieraden van Boni behoord hebbende „witzijden vlag „Kasi tanganga of Lima siatting E" met „monogram der Compagnie, wapentrophee, schip, zon, „maan, sterren en samengevoegde handen, zinnebeelden „van het tusschen de VOIC en Boni tegen Makassar „gesloten verbond, welke vlag door den Admiraal — „den lateren G. G. Speelman in 1667 werd geschonken „aan Aroe Palakka, toenmalig hoofd (later vorst) van „de tegen Makassar in verzet gekomen Bonieren. „Het randschrift luidt in het Hollandsch en Maleisch:

„Zoo lang de zon en maan scheyne Zal de E. Comp. „met Boni vast vereenigt bleyve, Door onze kragten „bleyven de handen vast."

In wat verder volgt lezen wij nog hoe Gowa in botsing geraakt was met de Indische Regeering, zoowel in de Molukken als op Makassar zelf. Waarop volgt: „In den daarop ontbrandenden Makassaarschen oorlog „werd de Admiraal Speelman de grondlegger van ons „gezag op Z. Celebes, en onder aanvoering van den „Soppengschen prins Aroe Palakka in opstand gekomen, „streden de Bonieren tijdens Speelmans vermaarden „krijgstocht van 1667—1668 aan de zijde der VOIC. Nadat

„bij het in 1667 aan Goa opgelegde Bongaaisch Contract „Bone van de Makassaarsche overheersching bevrijd „was bekleedde Bone sedert een overwegende plaats „in het met de vorsten van Z. Celebes gesloten bond„genootschap."

Hiernevens vindt men een afbeelding van een vlag, welke geheel met de boven beschrevene overeenkomt, behoudens den naam van het in het opschrift genoemde rijk, welke hier Sopping luidt. Aan een brief van den Aspirant-Controleur W. A. de Laat de Kanter d. d. 9 Februari 1927 uit Sengkang ontleenen wij het volgende over deze Soppeng-vlag:

„Er komt geen jaartal op voor. Het is niet onmo„gelijk, dat een jaartal gestaan heeft tusschen de vlaggen „boven de kanonnen; hier is n.l. een groot stuk weg.

„De afmetingen der vlag zijn 1.95 M. hoog bij 2.10 „M. breed. De zwarte baan rechts is in werkelijkheid „de rood-baaien buis waarin de stok gestoken werd. „De vlag zelve is van Chineesche zijde, thans — en n.m.m. „ook vroeger — zwak-crêmekleurig. Die zijde is genaaid „op een stevige katoenen stof.

„Alle letters zijn uitgevoerd in goud met zwart, zon „en sterren in goud met rood, de maan in zwartgrauw „met blauw op een groene zee, de handen in een zwak„violette tint, de vlag links in blauw met witte strepen, „die rechts in rood met witte strepen, de kanonnen „in zwartgrauw, blauw en goud.

„Van de herkomst konden noch de Karadjeng, noch „de Patola iets mededeelen. Voor zoover hun bekend „is, is de vlag altijd in het huis van de Patola te Seng„kang geweest. Zeer waarschijnlijk echter zal de tegen„woordige Datoe Soppeng, Andi Saenaba, daarover „wel meer weten. Voor de komst der compeni was „zij n.l. Patola Wadjo. Zij werd opgevolgd door de „vrouw van haren zoon Andi Djema, E Banri, een „dochter van Datoe Laropong. Na den dood van E „Banri werd Andi Toengka Patola en na haar overlijden „kwam de tegenwoordige Patola, Andi Tahi, in die

„functie. Andi Djema, Andi Toengka en Andi Tahi „zijn allen kinderen van Datoe Soppeng.

„In den rechterbovenhoek der vlag is aan den rand een innaaisel waarneembaar; hier is nl. in de vlag een stukje hout of iets dergelijks vastgenaaid, ongetwijfeld een of andere talisman. Ook hierover wist men mij jammer genoeg niets te vertellen."

De hier bedoelde vlag is thans in het bezit van Soppeng teruggekeerd en daar bij de Rijkssieraden gevoegd. Ze wordt nu in een blikken koker goed bewaard.

* * *

Bijgaande foto van twee zilveren schenkpirings is te danken aan den heer M. Peddemors, gezaghebber te Soppeng, afd. Bone. Ze zijn in het bezit van den Aroe Panintjong (Soppeng). Men weet niet meer hoe deze borden in het bezit dier familie gekomen zijn, maar hecht er zeer veel waarde aan en wil ze niet verkoopen.

De inscripties luiden volgens mededeeling van den heer Peddemors:

Op het geschulpte bord:

> Ter Gedagtenisse Van Den E-Gerhardus Donker In Sijn Leven Luytenant Der Burger Cavallerije Tot Bat^{a} Geboren tot Arensberg den 3 Octob^{r} 1687 En Overl^{n} den 1 May 1732 Oud Sijnde 44 Jar^{n} 6 Maand^{n} en 28 dagen*

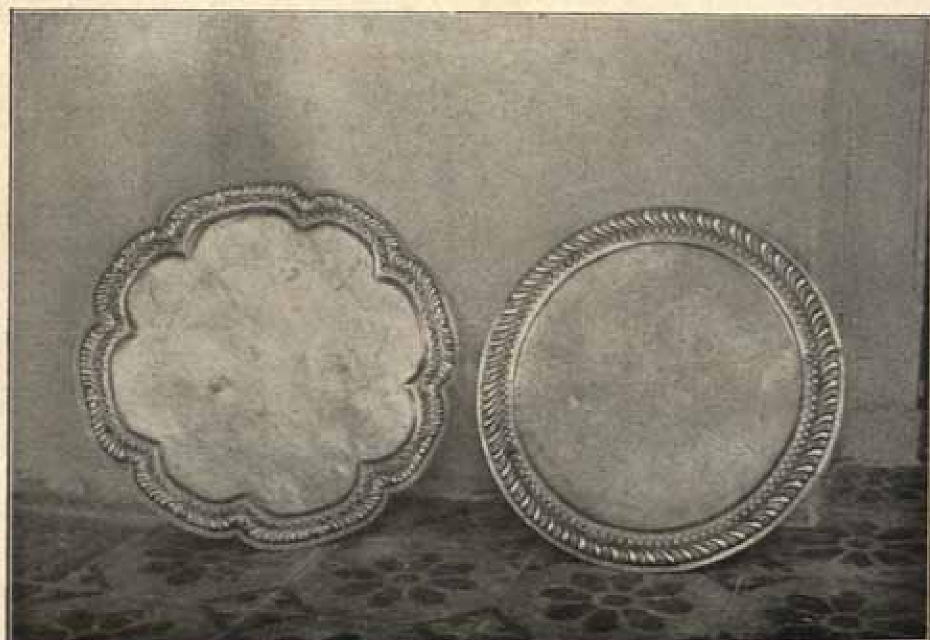
Op het ronde bord:

> Ter Gedagtenis van Juff^{w} Migail Heijkman wed wijlen den H^{r} Pieter Vorwer In sijn leven tweede Opper-Coopman deses Casteels Batavia gebooren d^{e} 19^{e} January 1649 En overleden d^{e} 5^{e} Novemb^{r} 1721

* * *

Op een mooi bronzen kanonnetje in Sindjai, afd. Bonthain, trof ik een inscriptie aan, waarvan ik een doordruk maakte, die echter niet voor reproductie geschikt is. Er schijnt te staan (in Arabische letters):

Oude Compagniesvlag te Soppeng.



Twee zilveren schenkpirings in het bezit van den Aroe Panintjong te Soppeng.

Ini 'alamat . . . . . Pangeran Koesoemaningrat
Het derde woord is niet duidelijk; er zou kunnen staan bâdil, maar de laatste letter lijkt eigenlijk meer op lah dan op l, en na het laatste der genoemde woorden zijn nog enkele onduidelijke teekens te ontwaren. [1])

NASCHRIFT.

Het komt mij voor, dat de toelichting, welke behoort bij de vlag van Bone onjuist is, in zooverre, dat deze nimmer in 1667 aan den vorst van Bone ten geschenke kan zijn gegeven. Mutatis mutandis is m. i. hetzelfde van toepassing op de vlag waarop bovenstaande mededeelingen van den heer Middendorp betrekking hebben.

Komt op de Bonesche vlag geen jaartal voor, wel is dit het geval met de vlag van Soppeng.

In het driehoekje, dat zich op de rechterzijde van de vlag bevindt lezen wij:

يارافع الدرجة السلطان جلال الدين يا حى لايموت سنة ١١٥٥

hetgeen beteekent: „O gij Verhooger van rang, Sultān Djalālu-d-dīn, O gij die leeft en niet sterft, het jaar 1155."

De uitdrukkingen „rāfi'u-d-daradjah" en „hajju lā iamūtu" behooren tot de „schoone namen", die men Allah toekent. Het jaar 1155 H. komt overeen met 1742 A. D.

De Soppengsche vlag stamt dus uit het jaar 1742 evenals vermoedelijk de Bonesche vlag, die in bijna alle opzichten aan de eerstgenoemde vlag gelijk is. Wie is nu de op de Soppengsche vlag genoemde Sultān Djalālu-d-dīn? Ook op de vlag van Bone komt een

[1]) De door mij in de 5de vergadering der Afdeeling gedane mededeeling over de Soppeng-vlag zijn in dit artikeltje aangevuld met het door den heer Gobée namens mij in de 11de vergadering meegedeelde. W. M.

vorstennaam voor nl. As-Sultān 'Abdu-r-Razzāq Djalālu-d-dīn ibn Idrīs. Gedachtig aan het feit, dat Bone en Soppeng in vroegere eeuwen dikwijls onder het bestuur van één vorst vereenigd waren, zou ik geneigd zijn tot de conclusie, dat met Djalālu-d-dīn van de Soppengsche vlag en 'Abdu-r-Razzāq Djalālu-d-dīn ibn Idrīs van de Bonesche dezelfde persoon bedoeld is.

Wat de inheemsche naam van dien vorst is geweest, heb ik niet kunnen nagaan. Wel vond ik eenige feiten, die er op wijzen, dat deze vorst tegen het midden van de 18e eeuw moet hebben geregeerd.

In de Makassaarsch-Hollandsche „Instructie voor den zendeling voor het Hof van Bone Walanna voor Boneratte" van 12 Januari 1764 berustende in het landsarchief te Batavia, mij welwillend ter inzage afgestaan door den Adjunct-Landsarchivaris, bevindt zich een afdruk van het zegel van den toenmaligen vorst, waarop te lezen staat:

المحمود بالله فى كل فعل ربه
جلال الدين بن ادريس لطف بالله

Hier ontmoeten we dus denzelfden naam als op de Bonesche vlag.

In een oud Compagniescontract, eveneens berustende in het Landsarchief, trof ik de volgende mededeelingen aan:

Den 17den September 1714 stierf de vorst van Bone, die werd opgevolgd door diens dochter Aroe Timoeroeng alias Matinroa Ritipoeloe. Zij droeg het bestuur over aan haar broer: Aroe Palacca. Aroe Timoeroeng stierf in 1749 en werd opgevolgd door „Abdoel Radjan Djalaloedin." Of met den ons bezighoudenden Djalālu-d-dīn nu bedoeld kan zijn Aroe Palacca of Abdoel Radjan Djalaloedin zou ik niet durven uitmaken.

Vóór laatstgenoemde meening pleit, dat 'Abdu-r-Razzāq verbasterd zou kunnen zijn tot Abdoel Radjan, er tegen het jaartal 1742 op de Soppengsche vlag, tenzij met de op beide vlaggen genoemde vorsten

verschillende personen zijn bedoeld en de Bonesche vlag dus eenige jaren later uitgereikt is dan de Soppengsche. Vast staat m. i. dat beide vlaggen uit de 18e eeuw zijn. Deze opinie wordt nog gesteund door een mededeeling van Dr. F. D. K. Bosch, dat het schip, op beide vlaggen afgebeeld, geen 17e eeuwsch, maar een 18e eeuwsch schip is.

L. DE VRIES.

Weltevreden, Mei 1930.

Een oude kaart van den Oostindischen Archipel uit de eerste helft der 16de eeuw

door

C. C. F. M. LE ROUX

Van Mr. Boies Penrose te Devon, U. S. A., ontving het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen voor zijne bibliotheek een boekwerkje ten geschenke, getiteld "A LINK WITH MAGELLAN", Being a Chart of the East Indies, C 1522. In dit werkje [1]) bevindt zich een zeer fraai facsimile in kleuren van een oude kaart, waarop de geheele Oostindische Archipel en de kusten van het vasteland van Zuidoost-Azië zijn aangegeven. Eene kleine verhandeling van 16 bladzijden druks is daarbij gevoegd, waarin door een onbekenden schrijver op een wel zeer gemakkelijke wijze de dateering en de herkomst van de kaart worden vastgesteld. Na een enkel woord over de eerste ontdekkingsreizen der Portugeezen in het Oosten volgt een meer uitgebreid relaas over Magelhães' wereldomzeiling, hetwelk besloten wordt met een brokstuk overgenomen uit de vertaling door Richard Eden (Londen, 1577) van Peter Martyr's bewerking van Pigafetta's dagboek. Tot slot geeft de schrijver een allesbehalve nauwkeurige opsomming van de 27 namen, die op de kaart voorkomen en de transscriptie daarvan, op een tweetal na.

---

[1]) Gedrukt in groot folioformaat met een oplaag van 150 exx. bij Wm. F. Fell. Co. Philadelphia.

Van de origineele kaart wordt alleen medegedeeld, dat ze geteekend is op een rol perkament van 22 bij 14 inches en het gewone type weergeeft van de vroeg-zestiende-eeuwsche zeekaarten met roode, zwarte en groene kompaslijnen. Waar de kaart ontdekt is en hoe ze in het bezit van den heer Boies Penrose gekomen is, heeft men niet de moeite waard gevonden te vermelden. Wij zijn in 's Genootschaps bibliotheek te rade gegaan bij de meest bekende schrijvers over de oude cartografie van onzen Archipel, doch konden tot onze verwondering in de ons ten dienste staande literatuur nergens eenige aanwijzing vinden omtrent het bestaan van deze voor de cartographie van den Indischen Archipel zoo belangrijke kaart. Zij lijkt ons dan ook eene bespreking ten volle waard.

Alvorens echter de kaart zelve in beschouwing te nemen en daarover ons oordeel uit te spreken, lijkt het ons gewenscht eerst de daarbij gegeven verhandeling hier en daar te ontleden en onder het vergrootglas te nemen.

De tekst vangt als volgt aan:

„*That this chart was the work of one of the survivors of Magellan's ill-fated, but epochmaking, expedition is not merely possible, but extremely probable, especially since the question of its origin is relatively simple.*

It is clearly of Spanish and not Portuguese manufacture, as is evident by the fact that the language on the back and on Cebu is Spanish; besides which the mention that Magellan had been slain would propably not have occurred on a Portuguese chart".

Op de rugzijde van de kaart staat in mooi rondschrift geschreven: Reyes Todos, Y naturles de Esp. Alle koningen en inboorlingen van Spanje.

Bij de Zuidkust van het eiland Zeboe staat vermeld: Cubo a qi matarã ho magalhães. Zeboe, hier hebben zij Magellaan gedood.

Het eigenaardige opschrift is inderdaad Spaansch;

de vermelding bij Zeboe is echter Portugeesch [1]).

Niet echter de beschrijving, doch de gegevens, die in kaart gebracht zijn, en de wijze, waarop deze zijn ingeteekend, kortom het geheele type van de kaart verraadt, naar onze meening, dat wij hier te doen hebben met een zeekaart, die, zoo ze authentiek is, afkomstig moet zijn uit de Spaansche school van Sevilla uit de jaren 1522—1550.

Dat de kaart daarom echter het werk zou moeten zijn van een der overlevenden van Magelhães' wereldberoemden tocht is natuurlijk dwaasheid. De schrijver meent daartoe evenwel als volgt te mogen besluiten:

„Since the chart is of Spanish origin, then it must have been made by a member of the three Spanish trans-Pacific voyages of the first half of the Sixteenth Century. Of the voyages, Magellan's was, of course, the first, to be followed in 1528 by Alvaro de Saavedra. De Saavedra crossed by way of the Sandwich or Hawaiian Islands, where two of his vessels were wrecked. From there he steered W.S.W. and came to New Guinea, just below the Equator, so that he never once approached any of the Philippine group or Borneo. Hence any chart made by one of his men would not have given the Philippines or Borneo in such detail, but would have drawn much more of New Guinea and the islands to the North and Northeast.

The other crossing was that of Ruy Lopez de Villalobos, in 1542. His landfall was on Luzon, which he coasted and explored so extensively that any resultant chart would have given the northern Philippines with considerable detail and propably with accuracy."

De logica is in deze bewijsvoering geheel zoek. Wel heeft de tocht van Magelhães een groot deel van het Oosten van de Indische eilandenwereld beroerd, doch

---

[1]) Matarã = mataram is de pretérito perfeito van het werkwoord „matar"; Magalhães is Portugeesch, Magallanes Spaansch; „ho" is een schrijfwijze in oude Portugeesche documenten voor het lidwoord „o", naar de heer J. SCHOUTEN, bibliothecaris van het Genootschap, mij mededeelde.

deze gegevens zijn reeds verwerkt in de bekende wereldkaart van Diego Ribeiro van 1529.

De exploraties van de Saavedra en de Villalobos hebben zich slechts tot een klein deel van den Indischen Archipel uitgestrekt, nl. den Noordoosthoek: Mindanao, Molukken, Noord-Nieuw-Guinee. De partieele verbeteringen, die door deze verkenningen voor de kaart van het Oosten zijn verkregen, zijn daarin van zelf sprekend verwerkt in de „Casa de contratacion" te Sevilla door de „maestros de cartas de navegar" na ontvangst van de gegevens in Spanje. Dat een der overlevenden van de drie genoemde Spaansche expedities de Penrosekaart, waarop geheel Zuidoost-Azië en de Indische Archipel voorkomen, zou hebben samengesteld, is daarom al zeer onwaarschijnlijk, afgezien nog van andere redenen.

Ten aanzien van de „landfall" van de Villalobos op Luzon merken wij op, dat hij nimmer op dat eiland is geweest. Hij kwam op Mindanao's Oostkust terecht, den 2den Februari 1543, vanwaar hij, Zuidelijk varende, belandde op het Oostelijkste eiland der Seranganigroep [1]).

Aan onnauwkeurigheden, door gemis aan kennis van de origineele geschiedbronnen en de daarover handelende litteratuur, ontbreekt het ook in de verder gegeven toelichtingen niet. Slechts de volgende voorbeelden.

„Issue might be taken that the word "Papuaas" occurs, and since New Guinea was not visited until 1526 by the Portuguese de Meneses, or 1528 by de Saavedra, the chart could not be earlier than 1528. To this objection it may be said that there is little doubt but that de Abreu sighted Papua in 1511, and even if he did not land, the name was probably learned from native information in Ceram or the Moluccas".

---

1) Zie hiervoor en voor zijne verdere lotgevallen:
P. A. TIELE, *De Europeërs in den Maleischen Archipel.* Bijdr. Kon. Inst. T. L. en V. Overdruk. blz. 174 en Dr. ARTHUR WICHMANN, *Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea, in:* Nova Guinea, Vol. I. 1929, blz. 22.

Zeker is het, dat d'Abreu Nieuw-Guinee, d.w.z. den zoogenaamden Vogelkop met omliggende eilanden, nooit heeft gezien. Nergens in de schaarsche bronnen over zijn tocht is sprake van eene ontdekking van die streken. S. Ruge heeft daarop reeds uitdrukkelijk de aandacht gevestigd [1]), terwijl Dr. Arthur Wichmann het onjuiste verhaal in zijne Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea [2]) nogmaals grondig heeft weerlegd. Hij zegt „So hat dann J. R. Mc. Clymont [3]) das alte Märchen nicht allein wieder aufgefrischt, sondern in der willkürlichsten Weise eine geradezu abenteuerlich zu nennende Route sich zurechtgelegt".

Uit de volgende passage blijkt duidelijk, dat de schrijver voor d'Abreu's tocht bij Clymont zijn licht heeft opgestoken:

„The next year (1512) saw Antonio de Abreu's voyage of exploration to Lava (sic.!), Madura, Sumbawa, Amboyna, and Ternate. After visiting Ceram he returned by the Celebes and the south coast of Borneo. His second-in-command, Francisco Serrão, was shipwrecked and is said to have made his way by native boat to Mindanao; he was, however, found by del Cano at Ternate in 1521. After a second voyage to the Moluccas in 1514, the Portuguese went there constantly, as well they might".

In November 1511 zond Alfonso d'Albuquerque een eskader van 3 schepen onder Antonio d'Abreu naar de Molukken. Bij Tiele [4]) vindt men deze reis uitvoerig beschreven. Er zijn berichten, die verluiden, dat na het aandoen van Gresik op Java's Noordkust

---

[1]) *Ueber die erste Entdeckung von Australien und Neu-Seeland* XIII & XIV, Jahresbericht des Vereins für Erdkunde. Dresden 1877, p. 107.

[2]) Nova Guinea, Vol I, 1909, blz. 10-12.

[3]) *The Discovery of New Guinea by Antonio de Abreu.* Report of the 7th Meeting of the Australasian Assoc. for the Advancement of Science, Sydney 1898, p. 712-722.

[4]) *De Europeërs in den Maleischen Archipel,* blz. 35 e. v.

het eskader zich eerst naar Amboina heeft begeven en vandaar langs Cerams Zuidkust naar Banda. Veel waarschijnlijker zijn echter de berichten, dat d' Abreu rechtstreeks naar de Bandagroep is gezeild. Zeker is het echter, dat d' Abreu rechtstreeks van Groot-Banda naar Malakka is teruggevaren, zonder in de eigenlijke Molukken te zijn geweest. Ook van het aandoen van Celebes en de Zuidkust van Borneo staat niets vast.

Francisco Serrão leed op den terugweg schipbreuk. Hij strandde met zijn jonk op de Noesa-Pinjoe eilanden en bereikte na vele wederwaardigheden via Amboina het eiland Ternate, waar hij zeer bevriend raakte met den Sultan van Ternate. Mindanao heeft hij echter nooit gezien.

Dat Juan Sebastian de Elcano in 1521 bij aankomst in Ternate (lees Tidore) aldaar Serrão vond, is eveneens onjuist. In Pigafetta's vermaard journaal over den Magellaanschen tocht kan men een uitvoerig verhaal vinden over Francesco Seranno, zooals hij hem noemt, en diens dood door vergiftiging met betelbladeren bijna acht maanden vóór de aankomst van de Spanjaarden in de Molukken. [1])

Ook het „constantly" varen der Portugeezen op de Molukken, na den tweeden tocht in 1514, klopt niet erg, daar eerst in December 1518 de derde tocht kon plaats hebben tengevolge van de verwikkelingen, die de Portugeezen te Malakka hadden.

Iets verder in zijne geschiedkundige toelichtingen bij de kaart zegt de schrijver: *„He (Magellan) was at the taking of Malacca in 1511, and was with de Abreu's squadron on its voyage to discovery."* Het eerste is juist, het laatste deugt niet. Gaarne had Magalhães de tocht van d' Abreu mede gemaakt; dit werd hem echter door d' Albuquerque, bij wien hij niet in de gunst stond, geweigerd, waarop hij in 1512 naar Portugal terug-

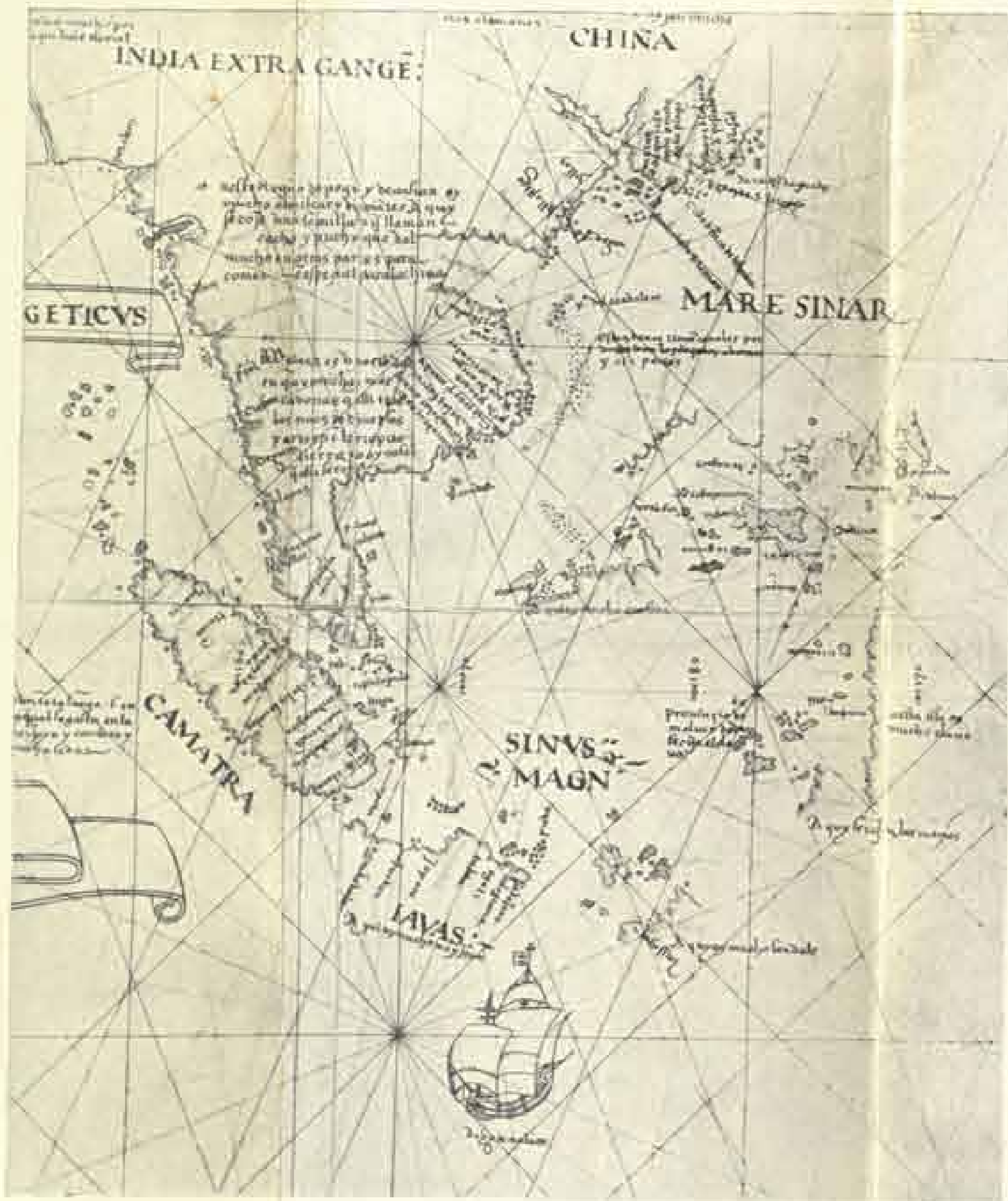
[1]) Zie Prof. J. A. ROBERTSON, *Magellans Voyage around the world*, Vol. II. blz. 70–75.

keerde. Vanuit Ternate zond Serrão aan zijn grooten vriend Magalhães talrijke brieven, waarvan deze laatste gebruik maakte om koning Carlos I van Spanje te overreden tot zijne expeditie voor het zoeken van een handelsroute naar de Molukken in Westelijke richting.

Ook het relaas, dat de schrijver geeft over den tocht van Magalhães zit vol fouten en onnauwkeurigheden. Zoo zegt hij, na den dood van Magalhães op het eilandje Matan te hebben verteld: „*Now the command devolved upon Sebastian del Cano*". Dit is geheel onjuist. Het commando werd overgenomen door Duarte Barbosa met Joao Serrano als onderbevelhebber. Na den moord op deze beiden te Cebu werd Joao Carvalho opperbevelhebber. In September 1521 tijdens het verblijf op Borneo's Noordkust werd Carvalho afgezet en Gonzalo Gomez de Espinosa gekozen tot opperbevelhebber en kapitein op het vlaggeschip, de „Trinidad", terwijl De Elcano eerst toen pas commandant werd op de „Victoria". De Espinosa bleef met de lekke Trinidad in Tidore achter, toen De Elcano naar Spanje terugkeerde.

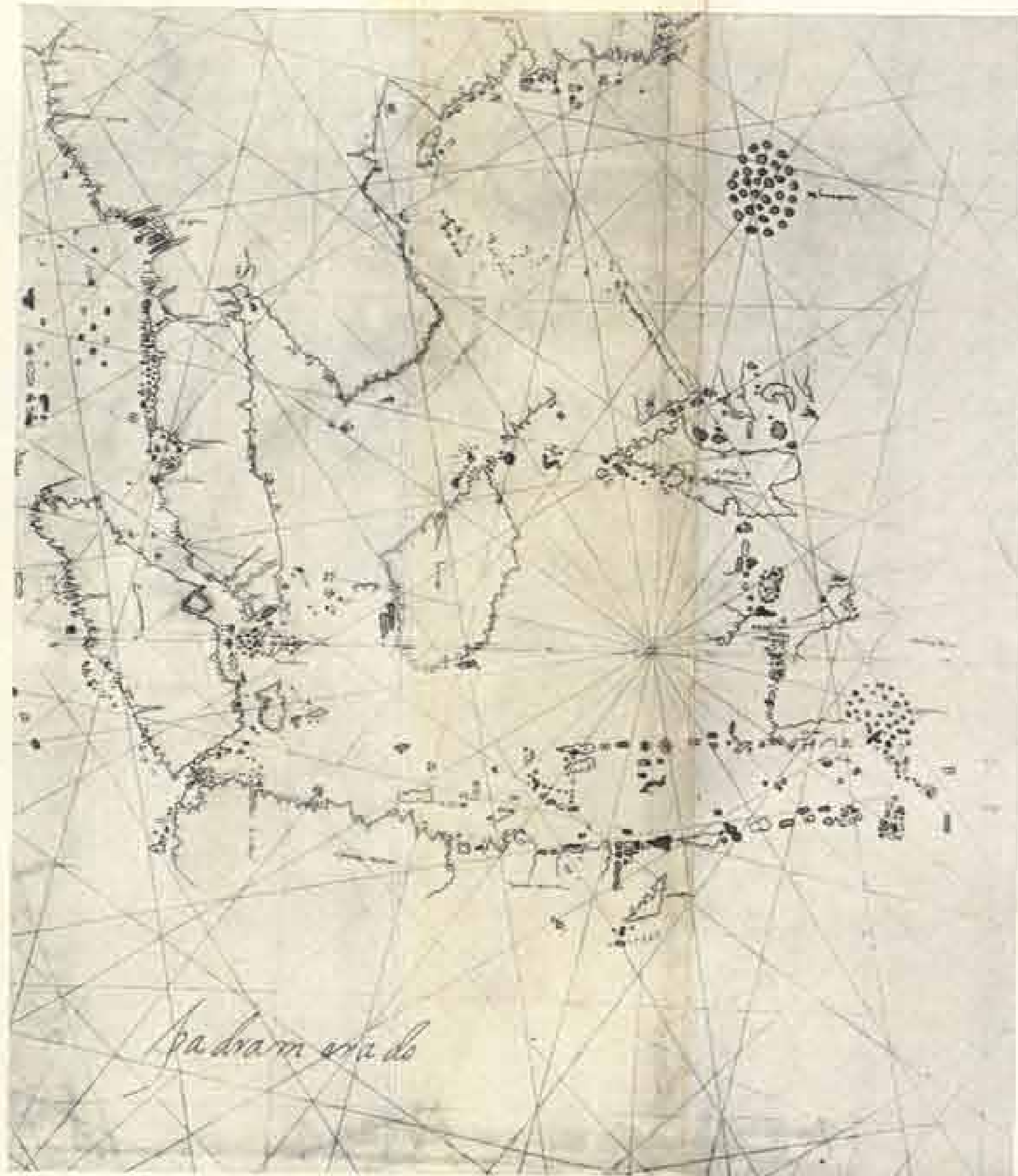
De schrijver legt voorts de route van de beide Magellaansche schepen na het bezoek aan Borneo als volgt: „*then sailing through the Sulu Archipelago, touching at Mindanao and the northeast end of the Celebes, the Moluccas were reached on November 6th*".

Dat de Magellaansche schepen Celebes' Noordoosthoek zouden hebben aangedaan, moeten wij ook beslist tegenspreken. Het dagboek van den adelborst Pigafetta en het logboek van den stuurman Albo wijzen zonder eenigen twijfel uit, dat men geheel vrij van de Celebeskust is gebleven en deze ook niet in 't zicht heeft gehad. Voor de ontdekkingsgeschiedenis van Celebes is het van belang dit te weten. Wel geeft Pigafetta onder de opsomming van eilanden, die in de nabijheid van Ternate liggen, den naam „Manadan" = Manadau, waarmede dus voor het eerst in een Europeesche bron



1529. *Diego Ribeiro.*

(Fot. repr. van een gedeelte van de facsimilekaart in kleuren, behoorende bij het artikel van P. A. Tiele „De oudste kaarten van den Maleischen Archipel" in Bijdr. T. L. en V. van N. I. Feestnummer, 6e Int. Congres Orientalisten, 1883).

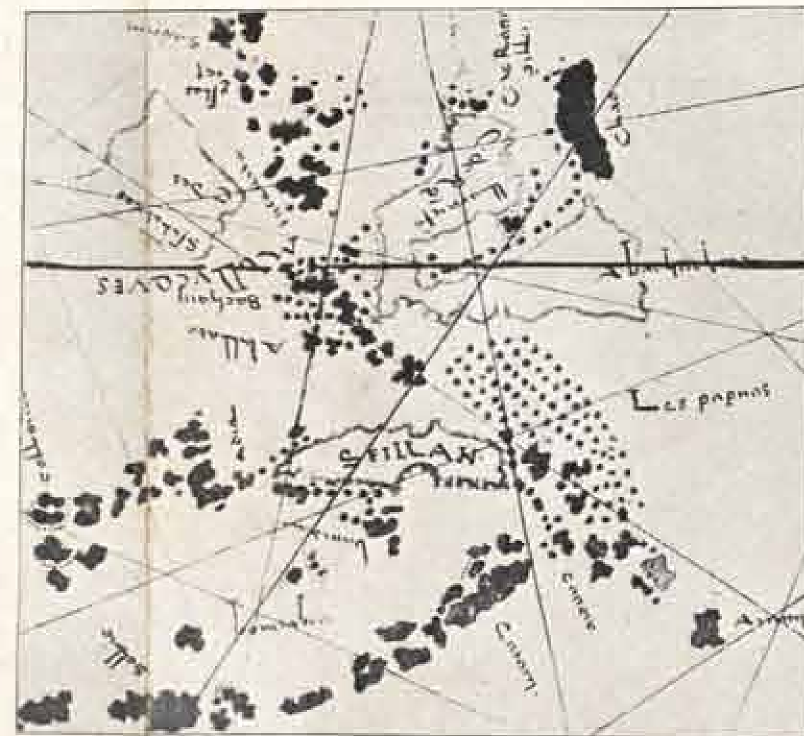


Penrose-kaart.



1546. *Pierre Descelliers.*

(Fot. repr. van een gedeelte van kaart LIII in: A. E. Nordenskiöld, Periplus).



± 1536 (?). *Pierre Descelliers (?)*

(Fot. repr. van Pl. CLXXVIII. blz. 1423. in: E. C. Abendanon, Voyages géologiques et géographiques à travers la Célèbes centrale, III).

de naam Menado (inderdaad juist gegeven aan een eilandje „Menado toewa") voor den dag komt.

Het vorengaande moge voldoende zijn om aan te toonen, dat aan de beschrijving en de historische aanteekeningen, die bij de kaart gegeven zijn, niet de minste waarde valt te hechten. Ze zijn een bewijs voor schrijvers geringe kennis van de cartographie van den Archipel uit de eerste helft der 16de eeuw en van de geschiedenis der Portugeesche en Spaansche ontdekkingsreizen uit dien tijd.

Wijden wij thans onze aandacht aan de facsimilekaart. De weinig vertrouwen wekkende beschrijving behoeft op zich zelf nog geen reden te zijn om aan de echtheid van de Penrose-kaart te twijfelen. Reeds bij den eersten oogopslag toch vestigt de kaart den indruk, dat men te maken heeft met een facsimile van een authentiek stuk uit de Spaansche school, dat, wat de voorstelling van Zuidoost-Azië en den Archipel betreft volkomen aansluit bij Diego Ribeiro's bekende wereldkaart van het jaar 1529, welke door Dr. F. C. Wieder[1]) het hoofdtype der Spaansche en Portugeesche exploraties van dien tijd wordt genoemd.

De Westelijke helft van den Archipel is op Ribeiro's kaart ingeteekend naar Portugeesche gegevens, de Oostelijke helft geheel naar de gegevens verkregen op de Magellaansche expeditie.

Zooals nu het fraaie facsimile van de Penrose-kaart zeer duidelijk doet zien is de origineele kaart een oud, vergeeld en vervuild, en aan de randen reeds tamelijk versleten stuk perkament. De inteekening der kustlijnen en het inkleuren der eilandjes, de kompaslijnen en de graadindeeling, alles wijst op echtheid en een nauw verband met het Ribeirotype. Niet alleen echter de wijze van cartografeeren, doch voornamelijk de gege-

[1]) *Encyclopaedie van Ned.-Indië*, 1918, Artikel *Kaartbeschrijving*, blz. 232.

vens, die in kaart gebracht zijn, versterken de meening, dat men hier met een authentieke kaart te doen heeft. De aanvullingen, die op deze kaart voorkomen, passen geheel in het raam der ontdekkingsreizen van het tiental jaren onmiddellijk volgende op den Magellaanschen tocht.

Alvorens dit aan te toonen, moeten wij nog de aandacht vestigen op een zeer belangrijk feit, door Dr. F. C. Wieder in zijne bekende kaartbeschrijving zoo duidelijk naar voren gebracht, namelijk het ontbreken van een mijlpaal, zooals Dr. Wieder het uitdrukt, tusschen Ribeiro's kaart en de Fransche wereldkaarten van Desliens 1541, Descelliers 1546 en Vallard uit denzelfden tijd. De gegevens, die in deze kaarten uit de zoogenaamde Fransche school te Dieppe [1]) zijn verwerkt, zijn zonder eenigen twijfel ontleend aan onbekende Portugeesche en Spaansche kaarten.

De Fransche kaarten gaan volgens Dr. Wieder terug „op een Portugeesch origineel, dat wij niet kennen, misschien op den padron general [2]) van Alonso de Chaves, die in 1537 tot stand kwam als het eindelijk resultaat van jarenlang commissiewerk, welke kaart verloren is". Hij grondt zijne meening op het feit, dat de kaart van Lopo Homem van 1554 eene copie moet zijn van de kaart van De Chaves.

Ir. Abendanon meent, dat Dr. Wieder zich hierin vergist. Op grond van zijne studie van de geschiedenis van de kaart van Celebes, komt hij tot een geheel ander resultaat [3]) en wel het volgende:

---

[1]) Zie hiervoor ook: Ir. E. C. ABENDANON, *Voyages géologiques et geographiques à travers la Célèbes Centrale*, Vol. III, 1918, pag. 1423. „La cartographie française de l'Archipel à Dieppe ± 1536 (?)- 1553".

[2]) Onder „padron general" wordt verstaan de officieele kaart van de „Casa de contratacion" te Sevilla; de legger dus van den Spaanschen Topografischen Dienst aldaar.

Alonso de Chaves heeft waarschijnlijk in 1533 na den dood van Ribeiro dezen opgevolgd in diens hoedanigheid van officeelen cartograaf.

Zie E. C. ABENDANON, *op. cit.* pag. 1408.

[3]) Op. cit. p. 1408–1411.

„Contrairement à l'opinion du Dr. Wieder, j'en arrive donc à conclure, d'une part, que sur la carte perdue de De Chaves, à supposer même que quelque partie de l'Archipel ait pu y figurer, question qui reste toujours en suspens, il se trouvait certainement moins d'indications relatives au dit Archipel que sur celle de 1554 de Lopo Homem, d'autre part, qu'en ce qui concerne specialement la Célèbes, aucun détail des cartes françaises de 1541 (voir plus loin, p. 1424) et 1546 et de celle de cette île Homem n'a pu y figurer".

Laten wij thans zien, wat de Penrose-kaart ons biedt, in vergelijking met de kaart van Diego Ribeiro van 1529 en de Fransche kaarten van Descelliers van 1536 (?) en 1546, van welke kaarten hiernevens fotografische reproducties van facsimiles zijn gegeven.

De Penrose-kaart omvat, zooals men ziet, behalve de kusten van Zuid- en Oost-Azië van Rangoon tot Sjang Hai, den geheelen Oostindischen Archipel. Door betere inteekening van de golf van Siam en die van Tonkin met het eiland Hainan valt hier een groote vooruitgang te bespeuren ten opzichte van de kaart van Ribeiro.

Achter-Indië en het langgerekte Maleische schiereiland komen nu veel beter uit. Typisch is de doorvaart in de punt van laatstgenoemd schiereiland, vlak ten zuiden van de plaats Malaka. Slechts enkele van de belangrijkste plaatsnamen zijn ingeteekend en wel achtereenvolgens:

Begala = Bengalen
Amaca = Arakam
Peguu = Pegu
Tanacerin = Tenasserim
Otomam = ? (geplaatst bij Oedjoeng Salang)
Quedaa = Kedah
Malaca = Malaka
Siam = Siam
Rio de Cantam a China = Rivier van Canton in China.

Beschouwen wij van den Oostindischen Archipel het eerst het eiland Sumatra, evenals op Ribeiro's kaart „Camatra" genoemd, dan valt het op, dat het eiland niet minder dan achttien graden om zijn lengte-as naar het Noorden is gedraaid. In den vorm is veel verbetering te bespeuren; ook de kustlijnen zijn meer ontwikkeld. Opvallend is het kusteiland tegenover Malaka, ongetwijfeld de delta-eilanden der S. Siak en S. Kampar, Bengkalis e. a. De doorvaart aldaar is dus straat Pandjang of Brouwersstraat. Tiele geeft eene beschrijving van den tocht in 1539 van Fernao Mendez Pinto naar de West- en Oostkust van Sumatra, waarbij de monding van de Siakrivier werd binnengevaren en de troeboekvisscherij door Pinto in oogenschouw werd genomen. Men kan echter veilig aannemen, dat deze nabij Malaka gelegen streken veel eerder door de Portugeezen zijn bezocht geworden.

De eilandenreeks bewesten Sumatra is thans voor het eerst in teekening gebracht. In 1519 voer reeds de Portugees Diego Pacheco langs Sumatra's Westkust. Door straat Soenda kwam hij weer te Malaka terug. In 1527 en 1529 voeren Fransche schepen uit Dieppe naar Indië en kwamen bij de eilanden ten Westen van Sumatra en daarna op de West- en Zuidkust van Sumatra terecht. [1]) In Ramusio [2]) vindt men een interessante kaart van Sumatra betrekking hebbende op die ontdekkingen, benevens het journaal van de tochten van Parmentier in 1529. De hoofdvorm van Sumatra komt op Ramusio's kaart merkwaardig overeen met dien op de Penrose-kaart.

Ook de kustlijn van Java, genoemd a Jaaoa major, is op de Penrose-kaart tot meer ontwikkeling gekomen. De West- en Oostkust zijn thans ingeteekend, terwijl Madoera naar vorm en grootte meer in overeenstem-

---

[1]) TIELE, *De Europeërs* enz. blz. 128 – 132.

[2]) Discorso d'un gran capitano di mare Française del Luoco di Dieppe etc. *Navigationi*, vol. III (1556).

ming met de werkelijkheid is gebracht. Als eenige plaatsnaam staat bij een duidelijk ingeteekenden riviermond de naam Çunda, gewoonlijk genoemd Çunda-calapa = Soenda-Kalapa of wel Jacatra. Opgemerkt zij, dat Java veel te ver naar het Westen is gelegd.

Beoosten Sumatra is in de eerste plaats de Riouw-Lingga-archipel ingeteekend onder den naam Bintam = P. Bintang, het bekende bolwerk van Sultan Mahmoed, den grooten tegenstander der Portugeezen, terwijl in de tweede plaats de Bangka en Billitongroep thans in haar geheel te voorschijn komt. Nieuw is op de Penrose-kaart de afbeelding van den geheelen omtrek van het eiland Borneo. Alhoewel het nog veel te klein is voorgesteld en het zich daardoor slechts tot 1° breedte onder den evenaar uitstrekt (ook in lengte is het, evenals Java, te veel naar het Westen verplaatst), begint men den goeden vorm reeds te zien.

Het reeds door Ribeiro ingeteekende gedeelte der Noordkust met de havenstad Burney, resultaat van de Magellaansche expeditie, ligt thans met Palawan, hetwelk niet veranderd is, in de juiste strekking ZW-NO. De naam Burney (= Broenei) heeft plaats gemaakt voor Borneo. Bij Tiele kan men lezen, dat de Portugeezen van Borneo's kusten in 1530, toen Gonçalo Pereira via Broenei naar de Molukken voer, reeds een 80 legua's (= 256 zeemijlen) hadden ontdekt. Merkwaardig is het, dat de Oostkust van Borneo al vrij gedetailleerd is ingeteekend met de beide, in werkelijkheid nog sterker uitspringende hoeken en met het eiland Poeloe Laoet aan den Zuidoosthoek, op de juiste plaats. Deze kust is op de kaart van Descelliers 1546 slechts globaal aangegeven; op de kaarten van Lopo en Diego Homem, 1554 en 1568 ontbreekt ze nog voor een groot deel.

In de oostelijke helft van den Archipel wordt naast het ontbreken van Celebes, onmiddellijk de aandacht getrokken door de volledige kaarteering van den boog der Kleine Soenda eilanden van Bali tot aan de Kei- en Aroe-eilanden waarvan Ribeiro

slechts den Timorarchipel geeft naar de gegevens van de Magellaansche expeditie. Soembawa en Flores, evenals Groot-Java zonder zuidkust, zijn samengevat onder den naam „Jaaoa menor".

Timor is reeds vrij goed van ligging en vorm, met de Noordkust naar de Magellaansche gegevens en de Rotegroep aan zijn Zuidpunt. Typisch is de eilandengroep ten Zuiden van West-Flores, die naar ligging meer wijst op Soemba dan op de Sawoe-eilanden. Evenwijdig aan de Soenda-boog loopt een onafgebroken eilandenreeks van Madoera tot aan Ceram, welke niets anders kan voorstellen, dan achtereenvolgens de Sapoedi-eilanden, de Kangean eilanden, de Postiljon eilanden, de Bonerate- en Saleyergroep, de eilanden Moena en Boeton, de Toekang Besi eilanden en tenslotte Boeroe.

Van hieruit overgaande op de Molukken zien wij de Bandagroep ingeteekend onder naam Bãda en Seran als Ceran met onvoltooide Zuidkustlijn. Van Halmaheira is alleen het Noordelijke schiereiland in kaart gebracht. A bato china, de bekende naam voor dat eiland, staat geheel Oostelijk daarvan ingeschreven veel te ver verwijderd. Oogenschijnlijk is men er niet toe gekomen de rest van het eiland in te teekenen.

Bij de eigenlijke Molukken, de Specerijeilanden, staan een drietal namen, die in de beschrijving bij de Penrose-kaart staan geïdentificeerd als: Maluco, Tidore en Ternate. Uit den middelsten naam lezen wij met stelligheid „Tidoro". Uit de beide andere kunnen wij met geen mogelijkheid Maluco en Ternate halen. Den Noordelijksten naam lezen wij met vrij groote zekerheid als „Monatoo". In deze bepaling worden wij versterkt door het feit, dat deze naam staat bij een kustlijn met enkele voorgelegen eilandjes, die niets anders kan voorstellen dan de Minahasa, den kop van Celebes. Bovendien is Monatoo (= Menado, of liever: Menado toewa), het eilandje bij Celebes' Noordpunt, hetwelk in 1523 voor het eerst werd aangedaan door Simao

d'Abreu op zijn reis van Ternate naar Malaka, om Borneo heen langs de Magellaansche route.

Geheel ontbreken doet Celebes dus niet. Voor het eerst zien wij hier een begin van de cartographie van dat eiland, hetwelk zoo langen tijd voor een groote groep kleinere eilanden is aangezien en waarheen zich eerst omstreeks het midden van de 16e eeuw de ontdekkingstochten begonnen te richten. Als een aanwijzing voor de echtheid van de Penrose-kaart en een gegeven voor het vaststellen van de dateering achten wij het voorkomen van Celebes' Noordpunt met de benaming „Monatoo" van veel belang.

Een volgende aanvulling op Ribeiro's kaart is de groote, dichte groep kleine eilandjes met de aanduiding „papuaas", ten Oosten van Ceram. Dat wij hier te maken hebben met den embryonalen vorm van den zoogenaamden Vogelkop van Nieuw-Guinee met de omliggende eilanden Waigeo, Salawati, Misool enz., de eilandjes langs den Oostrand der Halmaheira-zee en ten slotte zeer waarschijnlijk ook de eilanden boven de Geelvinkbaai: de Schouten eilanden en andere, ligt voor de hand. Ten aanzien van de ontdekking der Papoeasche eilanden brengen wij in herinnering, dat de Portugees Jorge de Menezes de eerste was die in 1527 in die eilandengroep belandde, kort daarop gevolgd in 1528 en 1529 door den Spanjaard Alvaro de Saavedra. De eigenlijke ontdekking van Nieuw-Guinee's Noordkust volgde eerst in 1545 door den Spanjaard Ynigo Ortiz de Retes. [1])

Van de Filippijnen is Mindanao geheel ingeteekend, doch sterk vergroot, en voorts het Zuidelijk deel der Visayas eilanden. De Magellaansche ontdekkingen bij Ribeiro spiegelen zich in deze nieuwe kaarteering nog volkomen af. Luçon, dat in 1545 voor het eerst door een Europeaan werd bezocht, ontbreekt nog geheel.

---

[1]) Zie: Dr. A. WICHMANN, *Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea*, Nova Guinea, Vol. I, 1903.

Behalve het reeds vermelde bijschrift: Cubo a qi matarã ho Magelhães, draagt Mindanao het bijschrift: Arçipaligo de Sã Lazaro. Deze naam is, naar men weet, in 1521 door Magalhães aan deze eilandengroep gegeven. In 1542 werd ze door Villalobos herdoopt in „Filipinas".

Oostwaarts van de Filippijnen zijn aan den rand van de kaart nog twee eilandjes ingeteekend onder den naam „Sã Joan". Hiermede kan wel niet anders bedoeld zijn dan de westelijkste eilanden der Palau (of Pelew) groep in 1527 door Gomes de Sequira ontdekt en naar hem destijds ook de Sequira-eilanden genoemd.

Ten slotte valt nog de aandacht op een rosette van een dertigtal rood en blauw gekleurde eilandjes ten Noorden van de Filippijnen, aangeduid met den naam „XXX Leequaa of Leaqua," waarin men dadelijk de Lioe of Rioe Kioe eilanden erkent tusschen Formosa (dat vroeger door de Chineezen ook daartoe gerekend werd) en Japan.

Pigafetta noemt reeds den naam Lechil, doch als een deel van het vasteland van China. Ook als Lequios, Leqzeos en Laquea komt het in de Portugeesche beschrijvingen voor. Uit de wijze van kaarteering blijkt, dat men deze eilandengroep slechts in globale ligging heeft willen aangeven. Zij werden trouwens eerst omstreeks 1544 door de Portugeezen bezocht.

Voor de verklaring van het onderschrift der kaart „padram era do" hebben wij ons gewend tot Dr. Wieder, die ons mededeelde, dat het eenvoudig beteekent: „Kaart van het jaar . . . . ."; era do is de gewone „Portugeesche aanduiding voor het jaar, zooals „de Engelschen zeggen Anno Domini en wij Anno. Het „jaartal wordt dan gewoonlijk gegeven zonder het eeuw„getal, bijv. „era do 34" kan beteekenen „Anno 1534".

Twee vragen dienen thans beantwoord: 1° van welk jaar ongeveer dateert de kaart? 2° is de kaart echt?

In de hiervoren gegeven bespreking meenen wij voldoende te hebben aangetoond, dat de voor ons liggende kaartafbeelding zijn ontstaan geheel te danken kan hebben aan de ontdekkingsreizen der Portugeezen en, wat den Noordoosthoek van den Archipel aangaat, ook aan die der Spanjaarden en wel in een tijdvak van ongeveer 10 jaren direct volgende op de Magellaansche expeditie (1522). Van het hoofdtype van 1529, Ribeiro's kaart, springt men over naar de Fransche kaarten, waarvan hiernevens in autotypie twee reproducties gegeven zijn, één van een fragment van een kaart van Descelliers (?) van 1536 (?) [1]), waarop de Molukken zijn afgebeeld, en één van een fragment van zijn wereldkaart van 1546, omvattende den geheelen Archipel en Zuid-Oost-Azië.

Vergelijkt men de kaart van 1536 (?) met de Penrose-kaart, dan is de overeenkomst treffend. In de Noordpunt van Celebes, thans door de gesloten kustlijn tot eiland vervormd, staat op eerstgenoemde kaart het inschrift „Sselebres C : des", volgens Abendanon [2]) terecht de Fransche vertaling „Cap des Sselebres" van de latere Portugeesche aanduidingen : „P : dos Sellebres" en „Pa. dos Celebres".

Ook de omtrekken van het Noordelijk schiereiland van Halmaheira en van Ceram op de Penrose-kaart vindt men duidelijk gelijkend op de Descelliers-kaart van 1536 terug. Ook de Papoeasche eilanden komen overeen.

Hetzelfde is het geval met andere deelen van den Archipel, o. a. den Timor-archipel (zie de Dauphin Chart).

Eene bestudeering van Descelliers' kaart van 1546 leert ons oogenblikkelijk, dat zij eene volkomen afspiegeling is van de Penrose-kaart in het bijzonder

---

[1]) De zoogenaamde „Dauphin Chart", afgebeeld in: GEORGE COLLINGRIDGE, *The Discoveries of Australia*, Sydney, 1895, tegenover blz. 172, beschrijving blz. 166—173.

[2]) *Op. cit.* p. 1424.

wat de kustlijnen van Azië, Sumatra met de eilanden ten westen daarvan en Java betreft. Het westen van den Archipel ligt in lengte op deze kaart nog geheel overeenkomstig de Penrose-kaart; slechts Sumatra is thans een weinig gedraaid en in de juiste richting gelegd. In de punt van Malaka is er nog een tweede doorvaart bijgekomen.

Het fantastische Zuidland, Iava La Grande, late men natuurlijk buiten beschouwing; het verraadt slechts de zeldzame onkunde, die men buiten Spanje nog had van de Magellaansche route, wat betreft De Elcano's tocht van Timor door de „Laut chidol, cioe mare grande", de groote, open Zuidzee van Pigafetta, waardoor De Elcano zijn schip Victoria onder Java door en om Kaap de Goede Hoop heen naar Spanje terugvoerde.

Wij komen thans tot het besluit, dat de Penrosekaart, indien ze echt is, een voorlooper moet zijn van de Fransche kaarten en dat zij dus valt tusschen de jaren 1529 en 1536. Wij zouden haar op ± 1533 willen stellen. In verband met de weinige benamingen, die de kaart geeft en de hier en daar verkeerd getrokken kustlijnen, bijv. bij Halmaheira, Sumatra's Noordkust en het eiland Hainan, komt zij ons voor een nog niet afgewerkte copie te zijn van de officieele kaart, misschien wel van de padron van de Chaves of van een prototype daarvan. Ook vragen wij ons af, of die copie misschien gemaakt kan zijn voor een werk, dat tot titel zou krijgen „Reyes todos y naturales de España".

Hoe het zij, wij meenen in de Penrose-kaart een voornaam deel te zien van de missing link in de cartographie van den Indischen Archipel van het tweede kwart der 16e eeuw.

Aan de echtheid van de kaart hebben wij, zooals gezegd, aanvankelijk twijfel gekoesterd. Na al hetgeen zij echter bij bestudeering bleek te bevatten, hebben wij groot vertrouwen in haar authenticiteit verkregen. Vreemd blijven wij het echter vinden, dat de afkomst

van de kaart niet vermeld wordt en dat zij zoo plotseling uit de lucht komt vallen. Wij meenden ons dan ook tot Dr. Wieder als een bij uitstek deskundige te moeten wenden om eenige zekerheid ten aanzien van de bekendheid, enz. ervan te verkrijgen.

Dr. Wieder was zoo welwillend ons de volgende inlichtingen te verschaffen: „Van de kaart in het bezit „van Boies Penrose ken ik alleen het bestaan. Ik heb „gezien, dat er een reproductie van verschenen is, maar „die is mij niet in handen gekomen.

„Vergis ik mij niet, dan was deze kaart eenige jaren „geleden in handen van den bekenden Londenschen „antiquair Bernard Quaritch. Ik vroeg hem om een „photo, maar hij kon die niet geven.

„Ik zou graag de reproductie ervan zien, omdat ik „eenigen twijfel koester omtrent deze kaart.

„In de eerste plaats is de toeschrijving aan het jaar „1522 en het verband met Magalhães volkomen wille-„keurig, maar, nog vóór de dateering, behoort vastge-„steld te worden, of de kaart wel echt is.

„Men heeft in de laatste jaren in Italië verscheidene „oude op perkament geteekende kaarten gefabriceerd.

„Ik geloof echter, naar wat ik ervan weet, dat ze „wel echt is".

En als ze het niet is, dan is het toch zeker een geraffineerde namaak van iemand, die zeer goed in de ontdekkingsgeschiedenis van de 16de eeuw thuis is, zóó goed, dat hij bijzonderheden als de ontdekking van Celebes' Noordpunt en andere zaken in het juiste verband weet te brengen. Zoodat de kaart ook in dat geval, naar wij vermeenen, nog wel een bespreking waard is.

Wij hopen, dat Dr. Wieder ons spoedig meer zal mededeelen.

LIJST

van Aanwinsten der Archaeologische Verzameling in 1928 en 1929.

BRONZEN VAN NGANDJOEK. *)

Aangekocht van den heer Termijtelen. Literatuur: De bronsvondst van Ngandjoek, door Dr. N. J. Krom, over vroeger aangekochte bronsjes van Ngandjoek afkomstig (Oudh. Rapport 1913 blz. 59—72). Buddhistische gegevens uit Balische Handschriften, door Dr. F. D. K. Bosch (Mededeelingen Kon. Ak. van W. afd. Letterkunde, deel 68, serie B. No. 3).

5907 *Dhyānibuddha* met Bodhisattwa-versierselen (zg. sambhogakāyavorm) op een voetstuk waaruit een gevleugelde draak of dwerg te voorschijn komt, met een touw of slang in de handen; handhouding abhayamudrā, met een wiçvawajra in de handpalm; groote open glorie met afgebroken oogjes ter bevestiging van een zonnescherm.
Het beeld stelt Amoghasiddhi voor. (Vergl. o.a. Waddell: Lamaïsm blz. 530—351).
Afmetingen: hoogte 14 c.M., rechthoekig voetstuk 7 bij 6 c.M.
Afk. als boven.

5908 *Dhyānibuddha* met Bodhisattwa-versierselen, op een voetstuk met een olifant; handhouding: bhūmisparçamudrā, met een wajra op de knie vastgehouden; groote open glorie met oogjes voor een zonnescherm.
Het beeld stelt Wajrasattwa voor (Vergl. Waddell: Lamaïsm blz. 350—351). Het is hetzelfde als No. 2-3 Oudheid. Rapport 1913. Hierbij bevindt zich een gouden (?) plaatje, met onleesbare inscriptie, en misschien een jaartal; althans een 1 is te herkennen.
Afmetingen: hoogte 14 c.M., rechthoekig voetstuk 6½ bij 6 c.M.
Afk. als boven.

---

*) De beschrijving van de voorwerpen Nos. 5907—5933 en 5934—5969 is van de hand van Dr. K. C. Crucq.

5909 *Staande figuur* op lotuskussen, wijdbeens in dans- of strijdhouding. Open glorie met vlammenrand; handhouding: wajrahūṃkāramudrā (de handhouding van Trailokyavijaya, zie Oudh. Rapport 1912 blz. 53); in de linkerhand een wajra, in de rechterhand een onduidelijk attribuut; gezien de mudrā zou men dit voor een ghantā kunnen houden.
Afmetingen: hoogte 9½ c.M.; doorsnede lotuskussen 5½ c.M.
Afk. als boven.

5910 *Zittende figuur* op lotuskussen; in de rechterhand voor de borst houdende een juweel (?) of amṛta-fleschje (?); de linkerhand, steunend op de linkerdij, houdt een afgebroken stengel vast. Behalve het afgebroken stuk komt het bronsje overeen met No. 33 in Oudh. Rapport 1913.
Het beeldje stelt misschien Samantabhadra voor, nl. als de afgebroken stengel een zon op een lotus heeft gedragen, en het voorwerp in de rechterhand een gĕndi is. (Vgl. Grünwedel: Mythologie des Buddismus in Tibet und der Mongolei, Blz. 140). (Dit voorwerp komt overeen zoowel met een attribuut van Ratnasambhawa (No. 5494 Catal. Museum) als met het attribuut van Amitābha (5391 Catal. Museum) en kan dus zoowel een juweel als een amṛta-fleschje voorstellen).
Afmetingen: hoogte 8½ c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5911 *Zittende figuur* op lotuskussen; op den middelvinger der voor de borst gehouden rechterhand rust een wiçwawajra; in de linkerhand een stengel met lotus. Misschien is dit beeld hetzelfde als No. 30 in Oudh. Rapport 1913; daar is echter de stengel afgebroken.
De lotus doet denken aan Padmapāni; deze voert echter geen wiçwawajra. (Vgl. Foucher, Etude sur l'iconographie bouddhique de l' Inde, blz. 107, afl. 2).
Afmetingen: hoogte 9 c.M.: doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5912 *Zittende figuur* op lotuskussen; dezelfde als 5910; de stengel draagt een lotus, waarop een zon met drie vlamornamentjes; dit maakt het waarschijnlijk dat zoowel 5910 als 5912 Samantabhadra voorstellen.
Afmetingen: hoogte 8½ c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5913 *Staande figuur* in dans- of strijdhouding; open glorie met vlammenrand; handhouding: vajrahūṃkāramudrā (vgl. 5909); houdende een aṇkuça tegen de borst gedrukt. (Het eenige (half) goddelijke wezen dat een olifantshaak als eenig attribuut voert, is voorzoover ik weet, Airāwata; evenwel is hij

niet steeds voorzien van de aṇkuça, maar wel heeft hij altijd olifantsooren en een olifantsslurf in zijn hoofdtooi; bovendien sluit de ūrṇā van ons bronsje een dergelijke verklaring uit. Verder komt de aṇkuça slechts voor als een der attributen van meerarmige figuren, o.a. van een vierarmig Awalokiteçwara (604*a* Catal. Museum), van Trailokyawijaya, Kurukullā, de roode Marīçī e.d.).
Afmetingen: hoogte 9½ c.M.; doorsnede lotuskussen 6½ c.M.
Afk. als boven.

5914 *Vrouwelijk beeld*, zittende op een lotuskussen; handen voor de borst, op de linkerhand ligt een çankha; in de rechterhand een stift of iets dergelijks.
Misschien stelt dit beeld de godin Gandhā voor (vgl. Waddell Lamaïsm blz. 366: „Gandhā – holding a shell vase of perfume".)
Afmetingen: hoogte 9 c.m.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5915 *Zittende figuur* op een lotuskussen; linkerhand voor de borst met wiçvawajra op den middelvinger rustend; in de rechterhand een lotus met wajra.
Misschien stelt dit bronsje Wajrapāni voor; de wiçwawajra voor de borst is dan echter overcompleet. No. 30 Oudh. Rapport 1913 is wellicht dezelfde figuur; de lotus is daar evenwel afgebroken.
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5916 *Zittende figuur* op een lotuskussen; de linkerhand rust op het kussen; op de rechterhand wordt een zonneschijf voor de borst gehouden. Zeer waarschijnlijk is dit bronsje een Ksitigarbha. (Vgl. Grünwedel: Mythologie des Buddhismus blz. 141, en Pander's Pantheon No. 148 blz. 76).
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5917 *Dezelfde figuur als 5915*, maar grooter en voorzien van een glorie en een upawita. (Vergelijk het relief op den Oostelijken gevel van den Çiwatempel van Prambanan, waar Indra als Lokapāla is afgebeeld (zie o.a. O.R. 1909, plaat 127); de overeenkomst met dit relief maakt het nog waarschijnlijker dat dit bronsje Wajrapāni voorstelt, zij het dan met een overbodige wiçwawajra).
Afmetingen: hoogte 11 c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5918 *Voetstuk* met draak of gevleugelde dwerg met slang in de handen, benevens een losse pajoeng; beide hebben behoord bij een Amoghasiddhi (vgl. 5908).

Afmetingen: grondvlak voetstuk 10 bij 9 c.M.
Afk. als boven.

5919 *Zittende dikbuikige figuur* op een lotuskussen; lachende gelaatsuitdrukking; beide handen opgeheven ter hoogte van den mond; in de linkerhand een stengel of steel, eenigszins gebogen, met wajra-punt van boven en spitse punt van onderen; in de rechterhand een korte dikke steel, misschien eveneens eindigend in een wajrakop. Behalve het ontbreken van de glorie komt dit bronsje overeen met No. 18 O.R. 1913; het postuur en de gelaatsuitdrukking doen denken aan Jambhala (Kuwera), maar zijn gewone attributen, ichneumon en citroen, ontbreken.
(De waarschijnlijkheid dat dit beeldje Jambhala voorstelt wordt vergroot door een vergelijking met 5572 Catal. Museum: een vierarmige Kuwera die in zijn voorhanden een nakulabeurs en een juweel houdt, en in de achterhanden twee attributen die veel gelijken op die van ons bronsje: rechts een lotusknop op een dikken steel en links een kromme steel waarop een wiçwawajra; bij onze figuur eindigt deze steel in een enkele wajra-punt. Verder heeft ons bronsje, voorzoover te zien is, geen ūrṇā, en behoeft dus geen Bodhisattwa te zijn).
Afmetingen: hoogte 9½ c.M. doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5920 *Zittende figuur* op een lotuskussen; houdt met beide handen een groote aṅkuça vast; (zie over dit attribuut de aanteekening bij 5918). Bij dit bronsje behoort een plaatje met onleesbaar opschrift.
Afmetingen: hoogte 8½ c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5921 *Zittende figuur* op een lotuskussen; in de naar voren gehouden handen liggen de uiteinden van een verloren geganen ketting met wajra-punten; het bronsje is identiek met No. 20 O.R. 1913.
Afmetingen: hoogte 9½ c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5922 *Zittende figuur* op een lotuskussen; in de linkerhand een afgebroken stengel; in de boven het voorhoofd geheven rechterhand hetzelfde voorwerp dat bij 5910 ter sprake kwam.
Afmetingen: hoogte 8 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5923 *Zittende figuur* met glorie en upawita, op een lotuskussen; in het midden gebroken; de rechterhand houdt een wajra voor de borst; in de linkerhand een stengel, eindigend in een soort lotuskorf met welige vegetatie erin. Behalve de daar ontbrekende glorie komt dit bronsje overeen met No. 11 O. R. 1913.

Misschien stelt het beeld Samantabhadra voor (vgl. Grünwedel: Mythologie des Buddhismus blz. 141 en Pander's Pantheon No. 152 blz. 77); evenwel wijkt de houding der rechterhand af. Afmetingen: hoogte 11½ c.M.; doorsnede lotuskussen 5½ c.M. Afk. als boven.

5924 *Afgebroken lotuskussen.*
Doorsnede 5½ c.M.

5925 *Hetzelfde bronsje als 5922*; slechts wijkt het verloop van den lotusstengel iets af.
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M. Afk. als boven.

5926 *Zittende figuur* met glorie, op een lotuskussen, de linkerarm gestrekt omlaag, met de hand steunend op het kussen; de rechterhand houdt een ghantā voor de borst.
De ghantā is een zeer gewoon attribuut, maar bijna altijd gecombineerd met de wajra, zelden alleen voorkomend; nog een bronsje voert de ghantā als eenig attribuut, nl. 5499 Catal. Museum; dit houdt een schel met wiçwawajra-bekroning boven het hoofd).
Afmetingen: hoogte 8 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M. Afk. als boven.

5927 *Vrouwelijk vierarmig beeld* met glorie, zittend op een lotuskussen; in de beide boven het hoofd tezamengebrachte voorhanden worden handjes vastgehouden; de rechterarm is gebogen, de linker schuin naar voren gestrekt; in beide achterhanden een onduidelijk attribuut; het beeldje heeft een eenigszins coquette pose, een soort danshouding zou men zeggen.
(Vergelijk dit bronsje met No. 21 O. R. 1913; daar ontbreken echter de voorarmen, en voeren de beide handen een handje met wajra; de hand kennen we alleen als een der attributen der veelarmige en veelhoofdige Yi – dam (beschermgoden) van Tibet, o.a. van Yamantaka (zie Grünwedel: Mythologie des Buddhismus blz. 104).
Afmetingen: hoogte 7½ c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M. Afk. als boven.

5928 *Vrouwelijk beeld*, zittend op een lotuskussen; houdt met beide handen een schaal met een lotus erin voor de borst. Waarschijnlijk stelt dit bronsje een Tārā van Awalokiteçwara voor, aangezien het overeenkomt met de godin die op het drievoudige voetstuk (*626d*. Catal. Museum) aan de linkerzijde van Awalokiteçwara gezeten is; vgl. de Nepaleesche voorstelling van Sītātārā aan de linkerzijde van Awalokiteçwara

(zie Foucher: Etude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde blz. 130).
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5929 *Staande figuur*, wijdbeens; afgebroken van het lotuskussen; het linkerbeen is gebroken bij de knie, en ook de kleedslip tusschen de beenen en de afhangende strook op den rug zijn afgebroken; open glorie met vlammenrand; de handen gekruist voor de borst, de linkerhand voor de rechter (dus geen wajrahūṃkāramudrā) in de linkerhand een ghantā, in de rechter misschien ook een ghantā, of een wajra. Misschien stelt dit bronsje Wajradhara voor (zie Grünwedel: Mythologie des Buddhismus blz. 98, en afb. 78).
Afmetingen: hoogte 9½ c.M.; doorsnede lotuskussen 6 c.M.
Afk. als boven.

5930 *Zittende figuur* op een lotuskussen; op den middelvinger der voor de borst gehouden rechterhand staat een wajra; in de linkerhand een stengel met lotus, waarop een voorwerp dat gelijkt op een uitgebloeide bloembodem, een soort rond bakje met een bolletje erin (misschien de knop van de stamper van de padma).
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5931 *Dit bronsje* is waarschijnlijk hetzelfde als 5920, de aṇkuça is hier echter bij de rechterhand afgebroken.
Afmetingen: hoogte 9½ c.M.; doorsnede lotuskussen 5 c.M.
Afk. als boven.

5932 *Zittende figuur* op een lotuskussen; in de linkerhand een pajoeng; in de voor de borst geheven rechterhand hetzelfde attribuut als dat van 5910 en 5922. De pajoeng doet denken aan Çakra als pajoengdrager van Buddha; het bronsje heeft echter de ūrṇā, en moet dus een Bodhisattwa voorstellen.
Afmetingen: hoogte 9 c.M.; doorsnede lotuskussen 4½ c.M.
Afk. als boven.

5933 *Staande figuur*, in dans- of strijdhouding, op een lotuskussen; open glorie met vlammenrand; handhouding: wajrahūṃkāramudrā; de attributen zijn zeer onduidelijk; handhouding en stand der beenen (pratyalīdha, uitval naar rechts) komen overeen met die van Trailokyawijaya, maar deze god is steeds veelhoofdig en veelarmig.
Afmetingen: hoogte 10 c.M.; doorsnede lotuskussen 7 c.M.
Afk. als boven.
Alle bronsjes dezer collectie hebben de ūrṇā (behalve misschien

5919); alle dragen een halsketting; arm- pols-, en enkelringen, borstband, buikband, gordel met heupstrikken en sarong.

Wat type en afmeting der bronsjes betreft, kan men de volgende indeeling maken:

Bij de groep 5388—92 Catal. Museum behoort alleen het verguld koperen Amoghasiddhi-voetstuk, No. 5918.

Bij 5393 Catal. Museum behooren No. 5907 en 5908; 5908 is van verguld koper, evenals 5918; alle andere beeldjes zijn van brons.

Bij de groep 5393—5413 Catal. Museum behooren 5917, 5923 en 5924 (het afgebroken lotuskussen).

Een opzichzelf staande groep vormen de vier staande figuren 5909, 5913, 5928 en 5933. Alle overige nummers behooren bij de groep 5414—24 Catal. Museum, het kleine type; slechts twee ervan dragen een glorie, nl. 5926 en 5927.

BRONZEN GEVONDEN TE SELOEMBANG
(district Gandoesari, afd. Blitar).
Literatuur: Oudheidk. Verslag 1928 blz. 97—98.

5934 *Gada (knots)*, van ronden vorm, met in een punt uitloopende bekroningstop; lengte, zonder den gedeeltelijk afgebroken stokhouder, 24½ c.M. Afk. als boven.

5935*a-b* *Twee potten*, gediend hebbend om er een deurspeun in te laten draaien. Hoogte 7 c.M., doorsnede van boven 6.3 c.M. Afk. als boven.

5936 *Deksel van een padoepan* of dergelijk voorwerp, bekroond door een wajra-punt, bestaande uit vier kruiselings geplaatste vleugels, van onderen haakvormig uitloopend. Tusschen elke twee vleugels bevindt zich een antefix-vormig sierstukje. Iets beschadigd; hoogte 17 c.M., doorsnede van het deksel 9½ c.M. Afk. als boven.

5937 *Achtkanten koker*, bestaande uit twee losse helften, die oorspronkelijk aan elkaar gesoldeerd waren; naar boven breed uitloopend; aan het ondervlak was de nu verdwenen stokhouder bevestigd; het bovenvlak was afgesloten door een eveneens ontbrekend deksel; onder den bovenrand twee tegenover elkander staande gaatjes om het deksel met een pen vast te zetten. Op de eene helft het jaartal 1185 in hoog relief; daaronder drie regels zeer onduidelijk ingekrast schrift; 1e regel geheel onleesbaar; van den 2en regel luiden de eerste letters; de ta....; de 3e regel luidt: balĕman (?). Op de andere helft een inscriptie in hoog relief, luidende: kakalagatig. Lengte 35.2 c.M.; doorsnede bovenvlak 7.1 c.M.; doorsnede ondervlak 4½ c.M. Afk. als boven.

5938 *Voluutvormig topstuk*, van boven versierd met een ruitvormig bladornament, waarop in het midden een vlamvormige punt. Hoogte 11½ c.M.; doorsnede grondvlak 4 c.M., doorsnede voluut 5,6 c.M. Afk. als boven.

5939 *Kĕbĕnvormig topstuk*, bestaande uit acht dunne vleugels, met cirkelvormig grondvlak, en iets onder den top nog een cirkelvormige, zeer beschadigde schijf. Hoogte 7 c.M.; doorsnede grondvlak 4.3 c.M. Afk. als boven.

5939*a* *Eindstuk* als vorig No., van meer langwerpigen blimbingachtigen vorm; zeer beschadigd. Hoogte 9 c.M. Afk. als boven.

5940 *Embleem* in den vorm van een geopende lotus, met aan den rand opengewerkte bladen; het middenstuk, waarop een kokertje voor een lanspunt, stelt de stamper voor, en de antefix-vormige sierstukken tegen het middenstuk de meeldraden; daartusschen krulvormige versiersels. De stokhouder ontbreekt. Hoogte 13 c.M.; doorsnede 11 c.M. Afk. als boven.

5941 *Topstuk* van een embleem of van een deksel, een lanspunt bestaande uit vier vleugels, die van onderen in een weerhaak uitloopen. Lengte 20 c.M. Afk. als boven.

5941*a* *Eenzelfde voorwerp* als vorig No., echter bestaande uit drie vleugels. Lengte 14 c.M. Afk. als boven.

5942 *Rākṣasa*, topstuk van een klok, staande in aanvalshouding met de rechterhand op de dij, met opgeschorte kain (pradjoeritandracht) waaronder een broek; dubbele, laag afhangende upawita, borst- en buikband en band tusschen de beenen doorgehaald; opengewerkte, vleugel-vormige schouderversiersels; op de achterover-gebogen linkerhand een amṛta-vaas; op het voetstuk staat een doodshoofd en een antefix als steunsel. De haarvlecht, tot het middel afhangend, vormt op het hoofd een oog, waaraan een gegoten bronzen ketting met haak is bevestigd.
Hoogte 22 c.M.; zonder voetstuk 18.3 c.M.
Waarschijnlijk stelt deze rākṣasa Ratmadja voor, Wiṣṇu's tegenstander in het Hariwidjaja, die de amṛta steelt (zie V. d. Tuuk s. v. Ratmadja, I 739). Afk. als boven.

5943 *Embleem* in den vorm van een tweekoppige naga, aan weerszijden van een middenstuk, dat het verlengde vormt van den stokhouder; deze stokhouder is grootendeels afgebroken, en ook de bekroningsspits van het middenstuk ontbreekt. De beide naga-koppen dragen kroon, juweel, en draadvormige krullen achter de ooren; uit den geopenden bek hangt de tong af op een vierpuntige bloem, die aan een dubbel snoer

op de borst hangt. Bij de verbinding van naga's en middenstuk aan weerszijden een ornament (kalakop-motief). Hoogte 14 c.M.; grootste breedte 13$^{1}/_{2}$ c.M.; doorsnede stokhouder 2$^{1}/_{2}$ c.M. Afk. als boven.

5944 *Embleem* in den vorm van een naga; éénkoppig; de kop vrijwel gelijk aan dien van vorig No.; echter is de tong meer versierd en achter het juweel bevindt zich een lanspunt-houder; daarachter een gekruld sierstuk, verbonden met den naar boven gebogen staart. Bij de verbinding met den stokhouder voor en achter een kalakop en profiel; het nagalichaam wordt op dit punt aan weerszijden door een ornament gesteund in den vorm van een omgekruld blad. Hoogte 18$^{1}/_{2}$ c.M.; grootste breedte 8 c.M. Afk. als boven.

5945 *Embleem* in den vorm van een tweekoppige naga, waarvan één kop dicht bij het middenstuk is afgebroken. Nagakop van het model der vorige nos; het juweel echter ontbreekt; het middenstuk is een antefixvormig ornament; aan voor- en achterzijde een geheel verstyleerde kalakop, waarvan de wanghorens tezamen een halve maan vormen. Hoogte 12$^{1}/_{2}$ c.M.; oorspronkelijke breedte 21 c.M.; doorsnede stokhouder 3$^{1}/_{2}$ c.M. Afk. als boven.

5946 *Embleem* in den vorm van een padma, waaraan vier naga's, allen afgebroken; op de lotus rust het verlengde van den ontbrekenden stokhouder; een ronde spil, waartegen drie rijen boven elkaar geplaatste antefix-vormige versierselen, telkens vier aan één geleding van de middenschacht en iedere rij overhoeks geplaatst ten opzichte van de anderen. Het middenstuk was oorspronkelijk bekroond door een lanspunt. Hoogte 13 c.M. Doorsnede grondvlak 4$^{1}/_{2}$ c.M. Afk. als boven.

5946*a* *Nagakop* met juweel en lanspunthouder, behoorende bij No. 5946. Afk. als boven.

5947 *Topstuk* van een embleem; vierkant onderstuk, waartegen vier lotusbladen; daarboven aan de voorzijde een éénoogige kalakop, met drie slagtanden, halvemaanvormige wanghorens en drie rankornamenten; daarboven verheft zich een groote vlam of rank; aan de achterzijde drie rankornamenten; boven het middelste ornament was oorspronkelijk een dun, bladvormig voorwerp bevestigd, reikende tot de punt van de bekronende vlam of rank en rechthoekig daarop staande; dit voorwerp was op drie plaatsen met pennetjes vastgezet; de gaatjes daarvoor zijn nog aanwezig. Hoogte 13$^{1}/_{2}$ c.M. Afk. als boven.

5948 Een niet met zekerheid te determineeren voorwerp, misschien een handvat van een wijwaterkwast of iets dergelijks; van boven bolvormig, daaronder taps toeloopend; van boven eindigend in een gebogen plaatje, van onderen een rond plaatje; om den steel onder den bol drie antefixvormige versierselen, in het midden vier kleinere antefixen. Hoogte 10 c.M. Afk. als boven.

5949 *Topstuk*, taps toeloopend, door drie ronde schijfjes in drie geledingen verdeeld, waarvan de beide bovenste ieder vier antefix-vormige ornamenten dragen, de bovenste overhoeks ten opzichte van de onderste. Oorspronkelijk zal het voorwerp een wajra- of lanspunt gedragen hebben. Hoogte 8 c.M.; doorsnede grondvlak 4$^1/_2$ c.M. Afk. als boven.

5950*a, b, c.* *Drie halve lanspunten*, topstukken van een embleem; opengewerkt lemmer, met weerhaak; aan het ondereinde aan weerszijden een antefix-vormig ornament, ontstaan uit een verstyleerden kalakop. Lengte 19$^1/_2$ c.M. Afk. als boven.

5951*a, b.* *Twee lanspunten*, topstukken van emblemen, ieder voorzien van twee weerhaken, een opgelegde rib aan weerszijden en twee ornamentjes aan het ondereind. Lengte 18 c.M.; breedte lemmer 3.4 c.M. Afk. als boven.

5952 *Embleem* in den vorm van een zwaardlans, waarvan de kling een stompen hoek maakt met het in een scherpe punt uitloopende onderstuk. De kling loopt uit in drie punten. Op het onderstuk, rustend op de stootplaat, aan weerskanten een sterk gestyleerde kalakop, van hetzelfde model als de hierboven vermelde; het oog is echter vervangen door een voorwerp, dat op een lontar gelijkt. De stokhouder ontbreekt. Lengte 21$^1/_2$ c.M.; breedte lemmer (van boven) 4$^1/_2$ c.M. Afk. als boven.

5953 *Embleem* in den vorm van een zwaardlans, als voorgaand No.; opengewerkt lemmer; boven de stootplaat antefix-vormig ornament. Lengte 32$^1/_2$ c.M.; breedte lemmer (van boven) 7$^1/_2$ c.M. Afk. als boven.

5954 *Embleem* in den vorm van een halve lanspunt, met weerhaak en aan weerszijden opgelegde nerf; de weerhaak en het lemmer, voorzoover tusschen deze nerf en den rug van het wapen gelegen, zijn opengewerkt. Aan het ondereinde aan weerskanten een gestyleerde kalakop, van het ook bij vorige nos. voorkomende type: één oog, drie slagtanden, halvemaanvormige wanghorens en een haardos bestaande uit vlammen of ranken. Lengte 30 c.M.; breedte lemmer 6.3 c.M.; breedte met weerhaak 13 c.M. Afk. als boven.

5955 *Deksel van een padoepan;* in het verhoogde middengedeelte rondom den knop bevinden zich acht openingen voor het doorlaten van den wierook; in den inlaatrand twee gaatjes waardoor een staafje kon gestoken worden om het deksel in den wierookbeker vast te zetten. De knop heeft een langgerekt stūpa-model en loopt in een spitse punt uit. De gekronkelde ornamenten links en rechts van den knop symboliseeren den opstijgenden wierook.
Hoogte 7 c.M.; doorsnede 7½ c.M. Afk. als boven.

5955a *Deksel van een padoepan;* het middenstuk is stūpa-vormig, bekroond door een klosvormig topstuk met antefix-versiering en drie puntige uitsteeksels, waarvan er één verdwenen is; op den top een kĕbĕnvormig sierstuk. Op den rand van het deksel drie groote kronkelende sierstukken, den wierook symboliseerend; één ervan is afgebroken. In den inlaatrand vier gaatjes om het deksel vast te zetten.
Hoogte 7½ c.M.; doorsnede 10½ c.M.; hoogte vlamvormige sierstukken 8 c.M. Afk. als boven.

5956 *Afgebroken* bovenstuk van een stafkoker.
Doorsnede 2½ c.M.

5956a *Afgebroken* bovenstuk van een stafkoker.
Doorsnede 2.3 c.M.; hoogte 3.4 c.M.

5956b *Gedeelte* van een stafkoker.
Doorsnede 2½ c.M.; hoogte 4.2 c.M.

5956c *Middengedeelte* van een stafkoker.
Doorsnede 2.2 c.M.; hoogte 5½ c.M.

5956d *Afgebroken* bovenstuk van een stafkoker.
Doorsnede 2 c.M.; hoogte 1.8 c.M.

5957 *Embleem,* een cakra voorstellend; bestaande uit twee concentrische ringen, verbonden door acht spaken; de binnenste ring versierd met vlamvormige ornamentjes; de buitenste ring draagt van boven drie lanspunten, één heele in het midden en twee halve opzij; bij de verbinding van rad en stokhouder aan vóór- en achterzijde een volledige kalakop.
Totale hoogte 30 c.M.; doorsnede buitenring (buitenwerks) 15 c.M.; doorsnede binnenring 6 c.M. Afk. als boven.

5958 en 5958a *Padoepan* met deksel; de beker stelt waarschijnlijk een open bloem voor, met aan den bovenrand vijf naar beneden gebogen bladeren. Onder ieder blad een langwerpige opening voor het doorlaten van den wierook. Het deksel draagt vijf lanspunten, één heele in het midden en vier halve

aan den rand; tezamen zullen zij wel een vijfpuntige wajra voorstellen. In den inlaatrand van het deksel en in den beker correspondeerende gaatjes, om het deksel te kunnen vastzetten. Totale hoogte (met deksel) 24½ c.M.; hoogte beker (met stokhouder) 15 c.M.; lengte stokhouder 8 c.M.; doorsnede beker 7 c.M. Afk. als boven.

5959 *Embleem*, bestaande uit een middenstuk, het verlengde van den stokhouder, met links en rechts een naga, van het gewone model; open bek, dubbele tong rustend op een ruitvormige bloem op de borst, kruinjuweel, draadvormige horens achter de ooren, en op den nek een plaatje, waarop waarschijnlijk een lanspunt heeft gestáan. Aan de ongekrulde staarten links en rechts een naar beneden gerichte halve lanspunt. Drie verbindingspunten van naga's en middenstuk: bij de staarten, bij het midden en aan den nek (deze is verbonden met een schijf om het topstuk); bij de tweede verbinding aan vóór- en achterzijde een volledige kalakop. Totale hoogte 28 c.M.; hoogte middenstuk met stokhouder 25 c.M.; grootste breedte 18 c.M.; doorsnede stokhouder 3½ c.M. Afk. als boven.

5960 *Embleem*, voorstellende een damaru of handtrom, horizontaal liggend op een voetstuk met stokhouder. De trom is met koorden bespannen; op de buitenvlakken rusten de slagkogeltjes, aan gedraaide koorden; in een der buitenvlakken een ronde opening, ontstaan door de stof van het gietmodel. Aan weerszijden van de trom een volledige kalakop. Op de trom rust een rond voetstuk waarin oorspronkelijk een topstuk was vastgeżet met pen en dwarspennetje, waarvoor de gaatjes nog aanwezig zijn. Hoogte 19 c.M.; lengte van den trom 8½ c.M.; doorsnede van den trom 6½ c.M.; doorsnede stokhouder 3.2. c.M. Afk. als boven.

5961 *Embleem*, in den vorm van een cakra, bestaande uit twee concentrische ringen, door vier spaken met elkaar verbonden. Aan den buitensten ring, in het verlengde van de bovenste spaak, een lanspunt met twee weerhaken; in het verlengde der horizontale spaken punten in antefix-vorm. Boven deze drie spaken op den buitenring een op de gebruikelijke wijze gestyleerde kalakop; bij de verbinding met de onderste spaak een ruitvormige bloem met antefix-bekroning. De binnenring draagt vier gekronkelde uitsteeksels. Om het voetstuk vier ruitvormige bloemen. De stokhouder ontbreekt. Totale hoogte 30 c.M.; doorsnede buitenring (buitenwerks) 17 c.M.; doorsnede binnenring 2½ c.M. Afk. als boven.

5962 *Embleem* met twee naga's en middenstuk, van hetzelfde model als No. 5959 (kalakop bij de verbinding van naga's en

middenstuk, enz.); echter ontbreken de staarten der naga's; op het middenstuk een lanspunt, op de nekken der naga's een halve lanspunt, waarvan één is afgebroken. Totale hoogte 32½ c.M.; grootste breedte 17½ c.M. Afk. als boven.

5963 *Embleem* met dubbele naga en middenstuk; één naga is afgebroken, en ook de stokhouder ontbreekt. De naga heeft het gewone model; achter het juweel op den kop bevindt zich een koker voor een lanspunt of iets dergelijks; evenzoo op het middenstuk. Bij de verbinding van naga's en middenstuk vóór en achter een kalakop en profil. Aan weerszijden van het middenstuk een sierstuk in den vorm van een gekronkelde rank. Hoogte 13 c.M.; grootste breedte (met den afgebroken kop) 23 c.M. Afk. als boven.

5964 *Embleem* met dubbele naga en middenstuk; één naga is afgebroken; geheel gelijk aan vorig No. echter van iets grooter afmetingen. Tegen den buik van de naga een naar beneden gerichte krul met koker voor een lanspunt.
Hoogte (in het midden) 11½ c.M.; hoogte naga met krul 16½ c.M.; grootste breedte (met den afgebroken kop) 25 c.M. Afk. als boven.

5965 *Embleem* in den vorm van een naga; gewoon model, met kruinjuweel, oorsieraden, enz., maar forscher dan de vorige No's.; de staart is iets beschadigd. Stokhouder afgebroken; bij de verbinding van naga-lichaam en stokhouder vóór en achter een kalakop van vrijwel menschelijken vorm; ter weerszijden van den mond van deze koppen zijn de handen afgebeeld.
Hoogte 17.2 c.M.; breedte 20 c.M.; doorsnede voetstuk 4.2 c.M. Afk. als boven.

5966 *Embleem*, een naga voorstellend met omhoog-gekronkelden staart; kop en staart dragen een halve lanspunt; verder het gewone model van naga, zooals bij de vorige No's. Bij de verbinding met den stokhouder aan vóór- en achterzijde een volledige kalakop, aan de beide zijkanten een gestyleerde kalakop, waarvan het oog vervangen is door een lontar of iets dergelijks. Totale hoogte 32 c.M.; grootste breedte 12.7 c.M.; doorsnede stokhouder 3½ c.M. Afk. als boven.

5967 *Gĕntongan*, zeskantig, iets gebogen; bekroond door een padma, waarin een opening voor den kettinghouder. Boven de gleuf een sterk naar voren springende, volledige kalakop, met handen; daaronder het jaartal 1209; de gleuf is verder omzoomd door een spiraalrand; evenzoo het boven- en ondervlak; aan het ondereinde één kalakop-oog met horens. Ter weerszijden

van de gleuf bevindt zich een groote, halvemaanvormige versiering, die waarschijnlijk een kalakop-oog voorstelt. Deze gĕntongan is gescheurd.
Lengte 29½ c.M.; dikte 8 bij 7 c.M. Afk. als boven.

5968 *Gĕntongan*, zevenkantig, iets gebogen, bekroond door een padma, met kalakop en antefixversiersels en een oog voor den ketting. Aan weerskanten van de gleuf een spiraalvormig oplegsel (kalakop-oog ?).
Lengte 30½ c.M.; dikte 10. 8 c.M. Afk. als boven.

5969 *Bronzen* voorwerp in den vorm van een stūpa met komvormig onderstuk, op een voet. Aan het komvormig gedeelte een driehoekig handvat, waarin een gaatje, om er een koord of iets dergelijks door te halen ter bevestiging van het deksel. Het deksel vormt den top van den stūpa, eindigend in een yaṣṭhi met één groote en één kleine pajoeng en bekroningstop. Waarschijnlijk een padoepan, of een reliquarium.
Afkomstig uit de omgeving van den Diĕng; geschenk van Mr. H. Groeneveldt. Totale hoogte 21½ c.M.; hoogte deksel 13 c.M.; hoogte voet 4 c.M.; doorsnede grondvlak 11½ c.M.; doorsnede stūpa 10 c.M.; doorsnede opening, waar het deksel in past 4,2 c.M.

5971* *Steenen monsterkop*. Zeer verweerd zoodat van de onderdeelen bijna niets meer te onderkennen is. Uitpuilende oogen, platte neus en driehoekige ooren; breede bek met spitse tanden als die van een nāga. Afk. Moeara Takoes, boven Kampar. H. 50, l. 65 c.M.

5972 *Kruikje* van aardewerk, lichtgroen geglazuurd (celadon) met nauwen hals. Afk. desa Dadapan, distr. Toeren, afd. en res. Malang.
H. 6 c.M.

5973 *Schoteltje* van aardewerk, wit geglazuurd, met eenvoudig bladornament op rand. Afk. als boven.
H. 8 c.M.

5974 *Gouden oorsieraden*, een paar; antefix-vormig voorstuk met rood halfedelsteentje en sierlijk bewerkt achterstuk. Afk. als boven.
H. 2.5 c.M.

5975 *Gouden oorsieraad*; bijna gelijk aan 5937, doch zonder steentje. Afk. en afm. als boven.

---

* 5970 is in de nummering uitgevallen.

5976 *Id;* als boven, doch zonder inkassing voor steen. Afk. als boven.
H. 2.3 c.M.

5977 *Gouden kettinkje* uit zes schakeltjes bestaande; elke schakel touwvormig gegroefd. Afk. als boven.
L. 4 c.M.

5978 *Gouden ketting,* bestaande uit zes schalmen, waarvan elke uit twee schakels bestaat; onversierd. Afk. Kg. Madja, desa Pasirdjengkol, onderdistr. Klari, afd. Krawang.
L. 7.5 c.M.

5980 *Fragment* van een steenen rechterhand. Afkomstig van in 1928 op de Boekit Segoentang gevonden brokstukken van een groot Buddhabeeld. Handpalm waarin ronde schijf van 4 c.M. diam. en relief, met de onderste geledingen van de vingers, de rest afgebroken; in de breukvlakken van de vier vingers (niet van den duim) bevinden zich gaten bestemd voor pinnen waarmede de vingers waren aangezet; de houding van de hand is waarschijnl. die geweest van de teekening 455, O.V. 1928, Pl. 1 (niet waramudrā, ib. p. 125, maar abhayamudrā). Afk. Boekit Segoentang bij Palembang.
L. 20, br. 20, h. 14 c.M.

5981 *a, b, c* en *d. Gouden polsbanden,* twee stuks; uit twee onversierde helften bestaande, waarvan de uiteinden aan de eene zijde met een haak en aan de andere zijde met een „drukknoop" in elkaar sluiten; een helft van een zelfde sieraad en een dito afgebroken. Afk. kg. Doekoeh, desa Patoeraman, distr. Rengasdengklok, afd. en res. Krawang.

5982 *a* en *b. Gouden djimat-houder,* dienstdoende als gesp, aan gouden ketting. De houder heeft den vorm van een afgeknotte pyramide en is aan een zijde versierd met ornament dat op een olifantsslurf lijkt; op het grondvlak zijn de tong en de beugel van de gesp met om een spil draaiende ringetjes bevestigd; op het topvlak een ringetje ter bevestiging van de uit gladde, ronde schakeltjes bestaande ketting. Afk. als boven.
Afm. djimathouder 2.5×2.5×1 c.M.; 1. tong gesp 3.5; 1 ketting 37.5 c.M.

5983 *Miniatuur-keteltrom* (de kleinste die er tot dusver op Java gevonden is); breed uitstaande, schuins oploopende voet; rechtstand van ongeveer gelijke hoogte als de voet, overgaande in afgeplat-bolvormig bovenstuk; vier ooren op ongeveer $^1/_3$ van de hoogte; zeer eenvoudig ornament bestaande uit kleine

rozet op het bovenvlak en dubbele ribbels om den voet en het bovenstuk. Afk. kalkbranderij bij Tjibadak.
Geschenk van den heer H.J. van Zijll de Jong, Bandoeng.
H. 9, diam. bovenl. 7, diam. ondervl. 8.8 c.M.

5984 *a - j. Bonangs*, mutsvormig, zonder duidelijk begrensde klankknobbel. Afk. desa Plasa Koelon, distr. en res. Noord.-Banjoemas.
Diam. a. 31, b. 23, c. 22, d. en e. 20, f. 18, g. 17, h. en i. 16, j. 15 c.M.

5985 *Gouden ring*, hol; zegelplaat in den vorm van een dubbel lotuskussen; het bovenvlak verdeeld in ruitvormige vakken. Afk. desa Wadoeng onderdistr. Pakishadji, distr. Kapandjen, afd. en res. Malang.
Doorsn. ring 3, doorsn. bovenvl. 2 c.M.

5986 *Id.*, hol; profiel vischbekvormig; op den omtrek op gelijke afstanden eenvoudig styleering van çri-syllabe omgeven door vier krullen. Afk. als boven.
Doorsn. 3 c.M.

5987 *Gouden oorsieraden*, een paar; massief, cirkelvormig met smalle opening in den omtrek; onversierd. Afk. als boven.
Doorsn. 1.5 c.M.

5988 *Gouden kom*, geheel gaaf met iets uitgebogen rand; op voet versierd met paarlrand; overigens glad. Ontgr. in tegalan van desa Diëng, onderdistr. Kedjadjar, distr. Garoeng afd. en res. Wonosobo.
H. 6, doorsn. 10, doorsn. voet 6 c.M.

5989 *Bronzen doos* met deksel; afgeplat rond model; de deksel met een scharnier op de doos bevestigd en op het bovenvlak versierd met smaakvol bloemornament. Op den bodem de resten van een eenige keeren gevouwen weefsel (kain). Afk. desa Tjanggoe bij de tjandi Soerawana, distr. Paree, afd. en res. Kediri.
H. 7, doorsn. 10 c.M.

5990 *Gouden plaatje* in den vorm van een miniatuur-masker, voorstellend een boeta-kop met dikken neus, bolle wangen, spitse ooren, en naar-elkaar-toe-gekromde hoorns. Gevonden in No. 5989.
H. en br. 3.5 c.M.

5991 *Gouden band*, à jour bewerkt met eenvoudig wolken-ornament en sluiting bestaande uit twee oogjes aan het eene uiteinde die met een palletje in een aan het andere uiteinde bevestigd oogje sluiten. Afk. als boven.
Doorsn. 10 c.M.

5992 *Gouden kokertje* als djimathouder; cylindrisch, onversierd met plat dekseltje. Afk. als boven.
H. 1,5, doorsn. 1 c.M.

5993 *Gouden haakje*, dubbel S-vormig gebogen, onversierd. Afk. als boven.
H. 1.5 c.M.

5994 *Gouden ketting* bestaande uit elf holle, onversierde kokertjes, met een koord aan elkaar te rijgen. Afk. als boven.
L. 50 c.M.

5995 *Gouden oorsieraad* in den vorm van een wajra. Afk. blok Plandjan, desa Somagede, regentsch. Banjoemas, res. N. Banjoemas.
L. 1.8 c.M.

5996 *Tempajan*, bruingeel geglazuurd, even beneden den hals 6 ooren; bronzen deksel zonder versiering; even beneden den hals een Chineesch karakter. Afk. doekoeh Kalikendel, desa Soegihan, distr. Tengaran, afd. Salatiga, res. Semarang.
H. 75; doorsn. hals 20 c.M.

5997 *Potje* van aardewerk, bruingroen geglazuurd met twee ooren, waarvan een gedeeltelijk afgebroken. Ontgraven bij het maken van een slokan in een suikerriettuin in blok Sipepe, desa Kalideres, onderdistr. Gegesik, distr. Ardjawinangoen, regentsch. Cheribon.
H. 13, doorsn. hals 9.5 c.M.

5998 *Gouden ring*, ovale zegelplaat met styleering van de syllabe çrī in den vorm van een vaas op voet, waaromheen vier S-vormige figuren. Aangetroffen in vorig No. met 2 armringen en 4 vingerringen van goud.
Doorsn. ring 2, l. zegelpl. 1.5 c.M.

5999 *Bronzen staatsie wapen*, vorm en versiering als van 853 c, in vier stukken gebroken. Afk. kg. Panjairan, ds. Djeungdjingrigil, distr. Tjilokotot, afd. Bandoeng.
L. stukken resp. 46, 28, 17 en 8 c.M,

6000 *Bronzen beeldje* van Çiwa als guru (Agastya); vierkant voetstuk met zeer laag, rond dubbel lotuskussen; langwerpig, van onderen op het voetstuk rustend, van boven een duim boven het hoofd van het beeld uitstekend achterstuk op den top voorzien van een pin voor de bevestiging van de pajong. Guru-figuur met cirkelronde prabhā, lendengordel met schaambedekking en platten band (riem) als upawīta, pols-

en enkelringen; overigens naakt; in rechterhand bidsnoer; in linker staf (afgebroken drietand?); puntbaard; hooge, ingesnoerde haardracht; onversierde voorhoofdsband. Afk. kg. Tambakselo, desa Karangasem, distr. Wirosari, regentsch. Grobogan, res. Blora.
Voetst. 6.5×6.8; totale h. 21.5 c.M.

6001 *Bronzen polsringen*, een paar, onversierd, met verdikte, over elkaar heen schietende uiteinden. Afk. desa Tjipanas, distr. Bantar Kawoeng, regentsch. Brebes, res. Tegal.
Dikte 1, doorsn. 9 c.M.

6002 *Bronzen armringen*, als boven. Afk. als boven.
Dikte 1.4, doorsn. 11 c.M.

6003 *IJzeren houweel* (gantjo), verroest. Afk. als boven.
L. 24 c.M.

6004 *IJzeren kapmes* met breed blad, verroest. Afk. als boven.
L. 30 c.M.

6005 *Bronzen emmer* (timbo) van het heden nog gebruikt model. Afk. desa Poetoekredja, onderdistr. Lotjeret, distr. Berbek, regentsch. Ngandjoek, afd. Berbek, res. Kediri.
H. 18 c.M.

6006 *Bronzen dierklok;* bestaande uit twee aan elkaar gesoldeerde helften; aan voor- en achterzijde wolk-ornament.
Afk. als boven.
H. 16 c.M.

6007 *Id.*, als boven doch iets kleiner. Afk. als boven.
H. 14 c.M.

6008 *Steenen pipisan* met *gandik;* onversierd. Afk. als boven.
H. 11, l. 36, br. 23 c.M.; gandik l. 23 c.M.

6009 *Id.*, als boven doch kleiner. Afk. als boven H. 9, l. 27, br. 17 c.M.; gandik l. 19 c.M.

6010 *Kommetje* van aardewerk licht-groen geglazuurd (celadon).
Afk. als boven.
H. 7 c.M.

6011 *Bewerkte gouden plaat*; cirkelrond met rand van kleine toempals; in repoussé voorstelling van geschubd, visch-achtig dier met ronden kop, stompen snoet, groote rugvin en schuins naar boven stekend, in grooten staartvin eindigend achterlijf; de plaat is verder gevuld met floralistisch ornament van laat-

oost-Javaansch type. Gev. door den bewaker van het kerkhof te Karangan, Trenggalek, res. Blitar, tezamen met eenige andere gouden sieraden.
Doorsn. pl. 9.5; lengte visch 4 c.M.

6012 *Zilveren kommetje*, met viervoudig uitgestulpten buik, onversierd op ringvormigen met paarlrand bezetten voet; inhoud 173 ma-muntjes en eenige gouden sieraden (de laatste teruggezonden). Afk. desa Wringin, distr. Boeloelawang, afd. en res. Malang.
Doorsn. 10, h. 5 c.M.



Dr. h. c. Renward Brandstetter.

Renward Brandstetter

1860 — 29 Juni — 1930

Voor eenige maanden voltooide Prof. Dr. Renward Brandstetter, eerelid van ons Genootschap, zijn zeventigste levensjaar. Er is alle reden om bij dat jubileum een oogenblik stil te staan, want onder de talrijke buitenlanders wier namen aan de studie van ons onvolprezen Insulinde onafscheidelijk verbonden zijn, neemt Prof. Brandstetter een belangrijke plaats in. De wetenschap van deze gewesten (onmisbare component van hun bloei) is hem meer verschuldigd dan de meesten zich wel bewust zijn, en het is mij dan ook een genoegen te voldoen aan het vereerend verzoek der Redactie om een kort herinneringswoord te wijden aan deze merkwaardige figuur.

Renward Brandstetter werd den 29sten Juni 1860 geboren in het stadje Münster (kanton Luzern), waar zijn vader het beroep van geneesheer uitoefende. Hij bezocht het gymnasium te Luzern en studeerde te Bazel en Leipzig in taal- en litteratuurwetenschap. Na afloop van zijn studie werd hij taalleeraar aan de Luzerner Kantonsschule, wat hij tot 1926 gebleven is. Thans woont hij den grootsten tijd van het jaar in Italië, speciaal in Rome, dat hij door en door kent. Indië, het land zijner liefde, heeft hij nimmer mogen aanschouwen.

Brandstetter is een zeer veelzijdig man. Behalve de Indonesische talen hebben vooral de folklore en de dialecten van zijn vaderland zijn volle belangstelling. Hij schreef over taal-, rechts- en muziekgeschiedenis, ja zelfs over de botanie van het kanton Luzern, maar wijdde ook zijn krachten aan het Raeto-romaansch.

Zelfs beoefende hij in zijn jonge jaren de schoone letteren (in de „Luzerner Mundart"), en het Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte noemt hem „einer der besten Meister in der kurzen Schwank- und Dorfgeschichte". Hij is in deze richting niet verder gegaan, en heeft zich in zijn latere jaren uitsluitend aan wetenschappelijk werk gewijd, maar zijn liefde voor de bellettrie is dezelfde gebleven, en het is niet alleen om haar waarde als bronnen van taalkundige informatie dat de Indonesische litteraturen hem aantrokken maar in even sterke mate als uitingen van kunst en als documenten van het zieleleven van den Indonesiër. Het Italiaansch is een van zijn lievelingstalen en het was hem dan ook een groote voldoening toen hij tot het medewerkerschap aan de Enciclopedia Italiana, die grootste aller moderne encyclopaedieën, werd uitgenoodigd. Als zoodanig zal hij in een behoefte voorzien door uitvoerige samenvattende overzichten te geven van de Maleisch-Polynesische talen, litteraturen en metriek. Moge de taal waarin zij worden gepubliceerd voor niemand een beletsel zijn om van deze belangrijke artikelen kennis te nemen!

Zijn aanraking met Indië (een aanraking die tot zijn levenswerk zou leiden, want van de vele studiën die hij heeft gemaakt zijn de Indonesische de belangrijkste) is aan een gelukkig toeval te danken geweest. Eens, bij een vaart op het Vierwoudstedenmeer, kwam hij te zitten naast een gebrekkig, onbeholpen heer, wiens oogen hem boeiden. Zij geraakten in gesprek, en de vreemdeling bleek Prof. Niemann te zijn, hoogleeraar aan de Indische Instelling te Delft en kenner van vele talen van dit land. Dat deze nimmer in Insulinde was geweest belette hem niet om in geestdriftige termen over de natuur, de menschen en de talen van die landen te spreken, en dat wel met zooveel vuur, dat bij Brandstetter, die hem op tochten in de omgeving van Luzern tot gids had gestrekt, naar hij het zelf uitdrukt, „der Funke in de Seele sprang", en hij hem

vroeg zijn leermeester te willen zijn. Eenige jaren lang kwam Niemann in de zomervacantie naar Luzern, waar dan de studie van het Maleisch, het Boegineesch en het Makassaarsch werd afgewisseld met tochten naar de schoonste plekjes van dat deel van Zwitserland. Als eerste studievrucht verscheen in 1891 een opstel „Charakterisirung der Epik der Malaien".

De Austronesische taalwetenschap heeft alle reden om Niemann dankbaar te zijn voor zijn enthousiasme. Stond aanvankelijk oriënteering van het Duitsch-lezende publiek over de litteratuur-producten van den Archipel in Brandstetter's publicaties op den voorgrond, al spoedig werd het bestreken terrein wijder, en kwam de taalvergelijking in het middelpunt van zijn belangstelling, het eerst in 1893 („Die Beziehungen des Malagasy zum Malaiischen"), vervolgens in 1902 („Tagalen und Madagassen"). Het zijn vooral deze taalvergelijkende verhandelingen (die elkaar na 1906 in snel tempo opvolgden), die Brandstetter's naam bekendheid hebben gegeven in de geheele wetenschappelijke wereld en hem een eereplaats hebben verzekerd onder de beoefenaars der Austronesische talen. Met deze werken heeft hij een ernstige leemte in de door hem zoo hoog geprezen Nederlandsche vakwetenschap aangevuld, nl. het gemis aan algemeene oriënteerende geschriften, die den lezer wegwijs maken en hem van de voornaamste feiten en resultaten op de hoogte brengen. De Nederlandsche vaklitteratuur vertoont bij al haar goede eigenschappen één groot gebrek: systeemloosheid. Zij bergt schatten van kennis en vernuft, maar om die er uit op te diepen is bijna een kunst op zich zelf. Sommige geschriften zijn ook voor den vakman-in-engeren-zin niet of nauwelijks leesbaar, laat staan voor anderen; het geheel vormt een chaos. Orde in dezen chaos te hebben geschapen, fundamenteele begrippen als de z.g.n. van der Tuuksche klankwetten en de worteltheorie systematisch te hebben gefundeerd en hun plaats aangewezen in het geheel, en dus aan den leergierige een leidraad

voor dit labyrint in handen te hebben gegeven, is de eerste groote verdienste van Brandstetter, een verdienste die geenszins wordt verkleind door het feit dat niet *alle* door hem voorgedragen theorieën door den consensus der competente geleerden zijn aanvaard. Maar daarbij blijft het niet: "His grasp of the subject is equalled by the soundness of his method and the perspicuity of his exposition" zegt Blagden zeer terecht, en hij voegt er aan toe: "Though strictly scientific, his work is cast into a form that renders it intelligible to the average reader as well as to the specialist, and while the advanced student will find much to learn from it, a beginner of ordinary intelligence and education can read it with profit and understanding". Brandstetter bezit in bijzondere mate de gave om te onderscheiden tusschen hoofd- en bijzaken, en de volkomen heldere wijze waarop hij die hoofdzaken uiteenzet bewijst tegelijk zijn meesterschap in de beschrijving en dat over de enorme uitgebreidheid van de stof. Ongetwijfeld is er veel, ook veel belangrijks, dat in zijn overzichten ontbreekt, maar wat uit een oogpunt van volledigheid te betreuren is, is methodisch juist een groot voordeel. Voor een handboek is immers de tijd nog niet gekomen: "there is still much pioneering work to be done in many outlying portions of the field", om nogmaals Blagden te citeeren. Daarbij komt nog dat Brandstetter ook op het Indogermaansche gebied tehuis is en niet nalaat telkens parallellen te trekken tusschen de beide studieterreinen, wat niet alleen den blik van den leerling verwijdt maar ook de waarde van het werk voor de algemeene taalwetenschap verhoogt. Grondige kennis van de methoden en resultaten harer oudste zuster acht Brandstetter trouwens voor den beoefenaar der Indonesische taalvergelijking een noodzakelijkheid, want „wenn ein Vertreter der indonesischen Forschung zugleich auch die lichten Weiten der Indogermanistik überblickt, und so sein Auge übt und schärft, so werden seine Einsichten in die Probleme, die er zu lösen hat,

klarer, tiefer, sicherer sein, als wenn er nie aus der Enge der indonesischen Werkstatt herausschaut" [1]).

De bovenstaande citaten zijn ontleend aan het "Preface" van "An Introduction to Indonesian Linguistics", de in 1916 door Blagden bezorgde Engelsche uitgave van vier van Brandstetter's belangrijkste werken (Wurzel und Wort in den Indonesischen Sprachen, Gemeinindonesisch und Urindonesisch, Das Verbum, Die Lauterscheinungen in den Indonesischen Sprachen), die ook de Engelsch-sprekende volkeren, die immers zooveel contactpunten met de Indonesische hebben, in staat stelde om op wetenschappelijke wijze te worden ingeleid in een wereld waarvan het Maleisch en het Tagalog slechts betrekkelijk onbeduidende onderdeelen vormen.

In het laatste decennium heeft Brandstetter de rij zijner zuiver-taalkundige geschriften niet meer voortgezet, maar is hij aan een nieuwe serie begonnen: „Wir Menschen der Indonesischen Erde", waarvan tot nu toe 6 deeltjes verschenen zijn, die elk weer een ondertitel dragen. In deze boekjes zien wij den Schrijver in heel zijn veelzijdigheid. De lectuur is een genot voor wie gevoel heeft voor de schatten der taal en voor een goed gestyleerde, uit rijke belezenheid gewelde monografie. De auteur, die in de talen en litteraturen van deze gewesten thuis is als geen ander, strooit als het ware spelenderwijs de schatten uit waarover hij beschikt, en weet uit alle hoekjes en gaatjes bijzonderheden te halen die licht werpen op het zieleleven van de Indonesische volken. Daarbij spelen intusschen de gegevens uit den taalschat de hoofdrol, en het laatste deeltje dat verschenen is („Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistung des indonesischen Sprachgeistes", erste Hälfte) kan men zelfs in zekeren zin beschouwen als een voortzetting van de serie linguistische geschriften, daar het bijna geheel bestaat uit een zeer belangwekkende schets van de interjectie in het Indonesisch.

---

[1]) Die Kunst des Erzählens bei den Dayaken, bl. 3.

Vooral treedt Brandstetter in dit geschrift op den voorgrond als *gevoelsmensch.* Het zijn gedachten die hem vooral sinds den Wereldoorlog steeds meer bezighouden, die hem gedreven hebben tot het schrijven van dit werk, en waaraan hij in het voorbericht als volgt uiting geeft:

„Wir Menschen der indonesischen Erde, denen die Sonne das Antlitz gebräunt hat, treten vor euch, ihr Menschen mit dem weissen Leibesbild, um unser Wort mit euch zu reden. Es war eine Zeit, da ihr alle, ein paar kraftlos verhallende Stimmen ausgenommen, glaubtet, dass die Natur euch ein edleres Menschentum gegönnt habe als uns. Und auch jetzt noch gibt's der Rufer, die das meinen und verkünden, viele unter euch. Diesen vielen gilt vornehmlich unser Wort. Wir richten also vor euch den Beweis auf, dass unsere Seele des gleichen Wesens und des nämlichen Wertes ist wie die euere und dass somit die Natur uns ein ebenso hoch ragendes Menschentum zugesprochen hat wie euch. Und wenn euch allen diese Ueberzeugung geworden ist, so wird aus ihr ein Zweites machtvoll hervorleuchten, die Einsicht nämlich, dass nur ein Band denkbar ist, uns an euch zu knüpfen: die goldene Kette der Brüderlichkeit. Ja, Brüder können und müssen wir einander sein, Brüder gleicher Würde und gleichen Rechts. Brüderlich wollen wir zusammen wandeln über die schöne indonesische Erde, die Raum genug für euch und für uns hat; und Ehrfurcht vor Gesetzlichkeit und Sittengebot und Abscheu vor jeglicher Gewalttat soll jeden unserer und euerer Schritte lenken.

Dieses unser Wort reden wir zu euch durch den Mund eines Mannes, dessen heissester Wunsch es ist, auch etwas beizutragen, und wär's nur ein Sandkorn, zur Erbauung des hehren Weihtums der Rassen- und Völkerverständigung."

Wanneer men dit leest en daarbij bedenkt dat de hier bestreden ideeën bij velen minder in het intellect dan wel in het gevoel zetelen, dan vraagt men zich af of de auteur zijn doel wel zal bereiken, te meer omdat

er naast overeenkomsten van allerlei aard toch ook markante en fundamenteele verschillen tusschen de rassen en de volkeren bestaan, waarvan de beschrijving en ontleding tot de interessantste problemen van de ethnopsychologie behoort. Waarmee intusschen geenszins gezegd wil zijn dat zulk een wetenschappelijke bestrijding geen nut zou hebben, integendeel, wanneer men leest van „Indogermanische Urteile wie „„Unsere Begriffe Schönheit und Schönheitssinn sind Ideen, die der Inländer . . . als solche nicht kennt"" " [1]) en zelfs een geleerde als de bekende Batak-zendeling Warneck, die toch alle gelegenheid heeft gehad om den Inlander als gevoels- („Empfindungs"-) en niet in de laatste plaats als „Anschauungs"-mensch (die immers juist om zijn opmerkingsgave zoozeer de aandacht trekt) te leeren kennen, zich tot de uitspraak laat verleiden: „Die Bataken haben keinen Farbensinn" [2]), dan beseft men hoeveel misverstand er op dit gebied nog valt op te ruimen; trouwens, een uitspraak als op bl. 30 van dl. III van de Roteneezen wordt aangehaald: „Niemand maakt zich een voorstelling hoe de Schepper er uitziet, men denkt hem alleen maar" zal, aangenomen dat zij oorspronkelijk is, ook voor menig vakman een verrassing vormen. Er valt uit deze boekjes zeer veel te leeren. En zij zijn tevens uitnemend geschikt om aan de Indonesische talen en litteraturen in ruimer kring bekendheid te geven, de schoonheden en aantrekkelijkheden er van te laten zien en zoodoende wellicht te bewerken dat ook bij anderen „de vonk in de ziel springt" en nieuwe adepten voor de studie van deze gewesten worden gewonnen. En dat is misschien nog belangrijker dan het uitsluitend vooruitbrengen van de vakwetenschap als zoodanig, want om ooit tot hooger bloei en ontplooiing te geraken is het voor deze laatste

---

[1]) o.c. II („Der Sinn für das Wahre, Gute und Schöne in der indonesischen Volksseele"), bl. 23.

[2]) ibid. III („Der Intellekt der indonesischen Rasse"), bl. 3.

een absolute noodzakelijkheid dat zij de enge kluisters van studeervertrek en collegezaal doorbreke en zich uitzette tot object van de belangstelling van den beschaafden leek. Tegenover het défaitisme dat sommige vakgenooten te dezen opzichte kenmerkt doet het enthousiasme van Brandstetter weldadig aan. Hij dient zijn vak niet maar uit liefhebberij of plichtsbesef, maar omdat hij er aan *gelooft*. En in en door dat geloof dient hij het niet alleen op de best denkbare wijze, maar het schijnt mij toe dat hij daarin ook juister ziet dan anderen, die wel de liefde hebben, maar het geloof en de hoop missen. Want eenmaal moeten er toch voor de taalwetenschap betere tijden aanbreken, even goed als men zich thans nauwelijks meer kan voorstellen dat onze voorouders de schoonheden van Zwitserland nog niet zagen, en dat nog geen 50 jaar geleden met de beroemdste monumenten van Hindoe-Javaansche bouwkunst werd omgesprongen op de wijze der Vandalen. Voeg daarbij den onweerstaanbaren drang van den Westerling om steeds nieuwe terreinen aan te boren en te doorvorschen: wanneer Noord- en Zuidpoolstreken voldoende zijn verkend, de Mount Everest beklommen, en de laatste witte plek van de kaart verdwenen, zal vanzelf die vorschersdrang zich richten op de nog braak of zoo goed als braak liggende terreinen en men op dezelfde wijze in verbazing komen over de schatten der taal waar men vroeger geen oog voor had als men dat thans doet voor die van negerplastiek of gamelan. Er schuilt in dit alles ook een sterk element van mode.

Met dat al blijf ik voor mij het jammer vinden dat Prof. Brandstetter van zijn oorspronkelijk idee is afgeweken en zijn voornemens tot voortzetting zijner taalwetenschappelijke verhandelingen [1]) niet heeft uitgevoerd, en vooral, dat hij de reeds tweemaal van Fransche zijde tot hem gekomen uitnoodiging tot samenstelling

[1]) Zie o.a. de aankondigingen in „Der Artikel des Indonesischen", bl. 56, en in „Indonesisch und Indogermanisch im Satzbau", bl. 56.

van een vergelijkend-etymologisch Indonesisch woordenboek [1]) van de hand heeft gewezen. Welk een kostbare basis voor de Indonesische taalvergelijking zou daarmee geschapen zijn! Maar wij mogen niet ondankbaar zijn en bovendien . . . . wie weet wat ons van dezen onvermoeibaren werker nog te wachten staat!

Mogelijk zou het anders zijn geloopen wanneer Nederland wat meer waardeering had getoond voor het werk dat, geheel belangeloos, door een vreemdeling ten bate van zijn overzeesche gewesten wordt verricht. „Die magersten Zeichen von Dank und Anerkennung habe ich von Holland erhalten" moet hij schrijven, en het pleit niet voor ons. Het is een typisch-Hollandsche eigenschap om eerst te kijken naar wat er aan iemand of iets ontbreekt, en daarna pas aandacht te schenken aan wat hij of het waard is. Alsof in de wetenschap, zelfs in het kleinste onderdeel, ooit één man alle kanten tegelijk zou kunnen zien en . . . . adaequaat onder woorden brengen! Het had zeer zeker op den weg van onze Regeering gelegen om van de diensten van Brandstetter gebruik te maken voor het schrijven van dit of een soortgelijk samenvattend werk, te meer omdat het iets is waar niet alleen in de vakwetenschap maar ook in het maatschappelijk leven groote behoefte aan bestaat, een behoefte die zich in de practijk van het taalonderwijs hier te lande bij den dag sterker doet gevoelen. Hoe wordt er bv. niet geroepen om goede, wetenschappelijke, aan de normen der Indonesische talen beantwoordende spraakkunstige handleidingen en hoe lijdt niet het onderwijs doordat zij niet voorhanden zijn!

In vroeger dagen heeft Brandstetter zich dit gebrek aan waardeering, ook van de zijde van zijn eigen vaderland, niet weinig aangetrokken. In „Architektonische Sprachverwandtschaft in allen Erdteilen", een interessante studie, bij zijn 60ste levensjaar aan zijn vrienden

---

[1]) Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistung des indonesischen Sprachgeistes, I, bl. 30—31.

aangeboden, geeft het hem zelfs eenige bittere uitlatingen in de pen. Al hebben deze gevoelens ook dáár geenszins de overhand, het is toch zeer gelukkig dat zij in „Die Kunst des Erzählens bei den Dayaken", een soortgelijke „Festgabe" bij gelegenheid van zijn 70sten verjaardag, geheel achterwege zijn gebleven. Want de wetenschap is een kostbaar kleinood, en haar ware dienaren haken niet naar erkenning of hulde van buitenstaanders, daar de belooning die zij schenkt dat alles in waarde ver te boven gaat. Daarom stemt het tot blijdschap dat Brandstetter zich van dat begrijpelijke gevoel van miskenning los heeft gemaakt en de waanwijsheid der menschen met een begrijpenden en vergevenden glimlach kan bezien.

Moge Prof. Brandstetter, de onbaatzuchtige dienaar van dat kostbaar goed, ons nog lange jaren tot een levend voorbeeld zijn!

S. J. ESSER.

Padalarang, West-Java, Jan. 1931.

De Inscriptie van Koeboeran Tjandi

door

Dr. R. GORIS.

De inscriptie, waaraan deze bespreking is gewijd komt voor op een bekapten steen, die in December van het vorige jaar door den heer E. W. Maurenbrecher, Assistent-Resident te Magelang, in het gehucht Bolong der desa Tegalsari van het district Tegalredja werd ontdekt. (Zie : Oudh. Verslag 1929, 3e en 4e kw. blz. 159). De steen doet dienst als maesan en is dus gedeeltelijk in den grond bedolven. Volgens de persoon, die den steen eertijds plaatste, bevindt zich aan het ondereind een uitsteeksel en komt op het begraven gedeelte geen inscriptie of versiering voor. Op de begraafplaats worden eenige tjandisteenen aangetroffen, waaronder twee hoek-topstukken van natuursteen en vele baksteenen.

TRANSSCRIPTIE.

Voorzijde:

1. || swasti çakawarṣāti
2. ta 753 māsa waiṣā
3. kha kṛṣṇapakṣa tithi daça
4. mi wāra tu wa ang tatkāla sang pamgĕt
5. wuga pu mangnĕp manusuk sīma sawaḥ
6. khipihak lawan kbuan ring kamalagī la
7. wan pomahan nayaka rikana pamananggap
8. manurat sang anawarjjit*a* jñāneçwara sangkari
9. dharmmacinta sākṣī hyang guru manggalī sang çīwa
10. mūrtti kabikuan ri hubrayan ḍapunta da

11. hana | hyang *guru* hulu(ng) wras ri sukun si
12. — sang candrakumāra punta ni parama | umilu
13. rikāna sang kahurippan pu nayaka wa
14. nua nira laṇḍung rama ṇi maitri pa
15. tiḥ ri mangin siḍi si narada rama ṇi
16. lĕngkĕp kalang ri *ng*unungngan | si manghöm rama
17. ni mangajang patiḥ ri limpar si pagĕr rama ṇi mā
18. yanī si manam rama ṇi rĕgāgi | kalang ri ka
19. yyangan si sumḍĕk rama ṇi kuñuḥ | ri sang mapatiḥ
20. ri sukun si wangun umilu | ri waragwarak gusti si
21. nanggap rama nīntap | gusti kidul si pangguḥ rama ṇi
22. *k*bĕl

Achterzijde:

1. winkas sīntap rama ṇi
2. *b*ahaṇḍi | tuha wĕrĕḥ lor
3. si dawan rama ṇi pak— | tuha wĕ
4. rĕḥ kidul si mada rama ṇi basa |
5. sang matuha kuri takura*ng* | 10 si jakha
6. ra rama ṇi dahara | si paṇḍawa rama ṇi
7. gawana | si baruṇa rama ni nandi | si kiçā
8. rama ni çani | si mandĕta rama ṇi maṇḍa |
9. si jakhara rama ṇi wḍĕ | syandag rama ṇi *ra*
10. wan | si tari rama ṇi rahat | si waḍag
11. rama ṇi nama | si tasik rama ṇi jana |
12. si tguḥ rama ni hibak | si mana rama ṇi
13. hibak paṇḍay | mapaḍahi si manggal
14. rama ṇi suti | marggang si rahat rama ni maha
15. t | kaka sang nayaka rama ni pa*mo* | mangi
16. dung sangkāri haji minanga si manghöm rama
17. ni mpan ||

VERTALING:

Heil! Çaka-jaren verloopen 753 in de maand Waiçākha in de donkere (maand) helft, op den 10[den] (lunairen) dag, op den (solairen) dag tunglé (v. d. VI-d. week),

wagé (v. d. V-d. week), anggara (v. d. VII-d. week = Dinsdag) op dit tijdstip, bakent de Pamĕgat Wuga Heer Mangĕnĕb tot vrijgebied een sawah in deelbouw [1]) benevens een tuin (gelegen) in Kamalagi benevens behuizing voor den Nayaka af. Van het aannemen [2]) hiervan schreef sang Anawarjjita Jñāneçwara uit milddadigheid [3]) en toegenegenheid. Getuigen waren de H. Leeraar Manggali sang Çiwamūrti; (namens) de kluizenarij te Hubrayan de Eerwaarde (ḍapunta) Dahana, de H. Leeraar. Chef over de Rijst te Sukun (was) si sang Candrakumāra, Heere van Parama. Daarop volgden sang Kahuripan Heer Nayaka (en) zijn dorpelingen Laṇḍung, vader van Maitri; de Patih van Mangin siḍi, si Narada, vader van Lĕngkĕp; de Kalang van (Ng)unungan si Manghöm, vader van Mangajang; de Patih(s) van Limpar si Pager, vader van Mayani (en) si Manam, vader van Rĕgāgi, de Kalang van Kahyangan si Sumĕḍĕk, vader van Kuñuh; met den (ma-) Patih van Sukun, si Wangun, volgde van Waragwarak de Gusti, si Nanggap, vader van Intap; de Gusti van het Zuiden, si Pangguh, vader van Kĕbĕl (of Tĕbĕl?)

Commies (was) si Intap, vader van Bahaṇḍi; Tuha wĕrĕh voor het Noorden si Dawan, vader van Pak—; Tuha wĕrĕh voor het Zuiden si Mada, vader van Basa; de matuha kuri ontving(en) 10 (of 1) takurang; (nl.?) si Jakhara vader van Dahara, si Paṇḍawa v. v. Gawana, si Baruṇa v. v. Nandi, si Kiçā v.v. Çani, si Mandĕta v. v. Maṇḍa, si Jakhara v. v. Wĕḍĕ; si Andag v. v. Rawan (?), si Tari v. v. Rahat, si Waḍag v. v. Nama, si Tasik

---

[1]) De term *khipihak* beschouw ik als een afleiding van *pihak* of *piyak*, deel, helft; *piyakan* is de helft v/d opbrengst van een stuk land, dat men verpandt, *papiyakan* is aandeel in de opbrengst voor den eigenaar bij in deelbouw uitgegeven sawah.

[2]) *Tanggap* is: loon ontvangen, voor loon werken, een werk begrooten, „aannemer" (Mal. borong); een „aannemer" is dus *panang-gap*. Blijkbaar is *pamananggap* weer een afleiding van dit woord. De formatie blijft vreemd.

[3]) Een vertaling: sang A. J. uit Dharma-cinta, waarbij Dh. een plaats- of een kloosternaam zijn zou, is niet uitgesloten.

v. v. Jana, si Tĕguh v. v. Hibak, si Mana v. v. Hibak, den paṇḍai; de mapaḍahi (was) si Manggal v. v. Suti, de marĕgang si Rahat v. v. Mahat; .... [1]) (de) Nayaka, vader van Pamo; de mangidung van wege den haji minanga [2]) (was) si Manghöm, vader van Mĕpan.

AANTEEKENINGEN.

Blijkens het jaartal 753 Çaka (= 831 A. D.) is dit een der oudste ons bewaarde oorkonden uit de Kedoe. Zooals bekend, hebben wij wèl verschillende zeer oude Diëng-oorkonden, bv. van Ç 731 (OJO II) en verschillende daarbij aansluitende ongedateerde stukken, doch uit de Kedoe zijn de ons tot op heden bekende stukken zeldzaam. Wellicht dat bij onderzoek der verschillende nimmer gelezen Kedoesche oorkonden nog andere oudere stukken te voorschijn komen, doch, deze mogelijkheid voorloopig buiten beschouwing gelaten, zijn ons thans uit de Kedoe bekend: een kleine inscriptie (zeer onduidelijk van inhoud) uit Çaka 709 (A. D. 787) [3]), handelend over een scheepskapitein [4]), dan een zeer beschadigde oorkonde uit Çaka 719 (A. D. 797) [5]). Dit

[1]) Voor Nayaka staat *kaka*, dat als *kakang-* (oudere broer) wel denkbaar is, doch meer frequent is *kaki* in de oudere oorkonden, als de oudsten (ouderlingen) in de desa.

[2]) *Minanga* komt van *pinang*, dat evenals *suruh*, *sirih* en *sĕdah* ook voor „ontbieden" gebezigd wordt. De *sĕdahan* (op Bali) is eigenlijk de ceremonie-meester van den vorst, later diens belasting-inner; *papinangan* komt naast *susuruhan* voor als: bondgenooten, tot hulp ontbodenen. Met ons *haji minanga* vergelijke men het Balische *ratu papinangan*. In het Sundaneesch is *minang saraja* syn. van *menta saraja*: om hulp vragen bij een oorlog.

[3]) En niet, zooals ten onrechte in de uitgave der OJO (no. III) staat, Ç. 769 = A. D. 847, welk jaartal in alle latere publicaties zonder meer is overgenomen.

[4]) Zie KROM, *Geschiedenis* p. 151. Dapu Hawang is een mythologische figuur, waarvan ook op Bali verhalen bestaan. Zie verder: CENSE, *Kroniek Bandjarmasin* (diss. Leiden 1928) p. 124 en HIDDING, *Nji Pohatji Sangjang Sri* (diss. Leiden, 1929) p. 34 en p. 61 n. 1.

[5]) En niet, zooals ten onrechte in de uitgave der OJO (no. IV) staat, Ç. 769 = A. D. 847.

is een stuk van den R. i Panunggalan, onder diens koningsnaam Samarottungga; daarop volgt een koperplaat (in het Sri-Wedari museum bewaard) uit Çaka 751 (A. D. 829) [1]) van den R. i Garung, helaas slechts zeer kort van inhoud. Vijf jaar later (Ç 756 = A. D. 834) hebben wij een nog kleinere oorkonde, waarin een Pamgat Anggĕhan vermeld wordt, zeer waarschijnlijk ook nog onder Garung's regeering. Van diens opvolger, den R. i Pikatan, hebben wij verschillende stukken (uit Çaka 775 een duplicaat betreffende de stichting der Tjandi Pĕrot, en uit Çaka 786 een steen betreffende de stichting van Tjandi Arga Koesoema) [2]); daarna gaat de stroom regelmatig verder. Onze oorkonde ligt dus chronologisch tusschen de koperplaat van Ç. 751 en beide gelijkluidende steenen van Çaka 775. Naar alle waarschijnlijkheid is zij dus onder Koning Garung uitgevaardigd, hoewel diens naam nergens vermeld wordt. Ditzelfde zien wij herhaaldelijk in de oude Midden-Javaansche oorkonden; zoo is bv. de inscriptie op steen uit Ç. 783 (OJO VII) uit Pikatan's tijd, ligt nl. tusschen Ç. 775 en Ç. 786 in, en vermeldt dezen vorst nergens, doch wel als stichter een pitāmahā.

De koperplaat uit Ç. 751 (dus twee jaar eerder) biedt weinig vergelijkingspunten. Slechts willen wij opmerken, dat daar ook van een sang Pamgat sprake is, die het bevel van zijn vorst ontving. De functie, die in Ç. 751 door den Pamgat Amrati vervuld wordt, vervult in ons stuk de Pamgat Wuga. Evenals de Pamgat Amrati nog de apanage-titel pu Managgungi voert, heet de Pamgat Wuga van ons edict pu Mangĕnĕb. Verdere overeenkomst is er echter niet. Wij wezen er reeds op, dat de oorkonde van Ç. 756 (een lingga uit Klorok in het Klatensche), eveneens een Pamgat (Anggĕhan) vermeldt.

---

[1]) Eerst gepubliceerd in O. V. 1920, p. 136; later met correcties in O. V. 1928, p. 65 (no. 4).

[2]) Het stuk is veel uitvoeriger dan de uitgave van OJO (No. VIII) aangeeft en telt in het geheel 17 regels.

Veel meer houvast hebben wij aan het stuk van Çaka 719, terwijl bij de stukken uit Çaka 775 en later reeds allerlei nieuwigheden opgetreden zijn.

Evenals OJO, IV (het stuk uit Ç. 719) worden ook hier de getuigen genoemd als si A, vader van B. Dit gebeurt niet meer in de stukken van Koning Pikatan, doch dan weer opnieuw wèl in de edicten van Koning Kayuwangi, en dan weer met een sprong in een edict van Koning Balitung, die echter als usurpator bepaalde redenen had om zooveel mogelijk archaïsche termen te bezigen.

Onder de opgesomde functionarissen speelt de nayaka een iets grootere rol; hij komt tweemaal voor, als pu nayaka (R°, 13) en sang nayaka (V°, 15). Evenzoo komt hij voor in de stukken van Ç. 775 en Ç. 783; doch niet meer in die van Kayuwangi (kort na 800).

In overstemming met de ouderwetsche spelling [1]) is het voorkomen der ouderwetsche titels als guru hyang en ḍapunta [2]). Ik vestig de aandacht op den zin „hyang guru hulu(ng) wras ri Sukun si — sang Candrakumāra punta ni Parama", die sterk herinnert aan OJO, IV, e, 14 „parwuwus sang Mantyasih sang Kirta punta ni Naga, anak wanua ri Trihaji" en OJO, VI, 17 „Mantyasih . . . . . . , parwuwusnya punta pramāna". Dus uit de beide stukken (Ç. 719 en Ç. 775), waartusschen juist onze inscriptie inligt. In OJO, IV en onze oorkonde is het „punta" gevolgd door een genitief, blijkbaar een nadere aanduiding van den functionaris (sang Kirta, resp. sang Candrakumāra), in het derde stuk, dat hier wellicht corrupt is, volgt op punta het woord pramāna;

[1]) Deze blijkt uit het in acht nemen van de sandhi-regels der Sanskritgrammatica „zoo bv. *sīntap* en *nīntap* voor *si Intap* en (*rama*) *ni Intap*; *syandag* voor *si Andag*; *marggang* voor *marĕgang*; *waragwarak* voor *warak-warak*; en dan vooral het terugkeerende *rama ṇi*, met linguale ṇ, door progressieve assimilatie van de dentale n (over de tusschenliggende m heen!) aan de voorgaande r!

[2]) Zie hierover KROM, *Çiwaïsme van Midden Java*, p. 214 (overdruk p. 16).

dit herinnert echter aan het „ni parama" van ons stuk. Wat echter de waarde van dit „de heer van" is, wordt hiermee niet opgelost. Ook het tweemaal voorkomende umilu (R°, 12, 20) herinnert aan het eveneens tweemaal voorkomende „milu" van OJO, VI, (9, 10); terwijl het takurang (V°, 5) mij (alleen?) bekend is uit OJO, IV.

Onder de functionarissen worden genoemd: hulu wras, patih, kalang, gusti en gusti kidul, winĕkas, tuha wĕrĕh (lor èn kidul), mapaḍahi, marĕgang en mangidung. Merkwaardig is het ontbreken van kalima, juru, wariga en tuha (a)las!

Hulu wras is de Chef over de ongepelde rijst. Deze functionaris (wellicht een soebak-ambtenaar) komt ook uitsluitend in oudere stukken voor.

Patih, zooals het hier gebruikt wordt, als een ambtenaar over een klein ressort, dus *niet* als de groote patih (mahāmantri), onder Balitung, Dakṣa en Siṇḍok, is ook typisch ouderwetsch [1]).

Wellicht de oudste vermelding van den patih is te vinden in de Gandasoeli-rotsinscriptie (OJO, CV), die samenhangt met den steen van Gandasoeli (thans verdwenen, Abkl. te Leiden, no. 2993) uit Çaka 709 (A.D. 787). Wellicht is de rotsinscriptie zelfs nog ouder [2]).

In ieder geval vinden wij in de rotsinscriptie vermeld een patih, genaamd Manalu, een naiyaka van Kayu bungan en een bupatih genaamd pu Līpasi. Op den beschreven steen (OJO, III) vinden wij een likhita kubba ḍangan, wellicht kubu wungan (=kayu wungan) en aan het slot lees ik (r. 17—18) cihna pati p*u* L*u*pasi; blijkbaar de bupati van OJO, CV. Hoewel nog veel uit beide inscripties onduidelijk blijft, blijkt in ieder geval een vermelding van een patih en bupatih, en van kubu

---

1) Een uitzondering (de eenige, voor zoover ik weet) vormt het *patih* uit OJO, VI (van Çaka 775), waar het den ambtenaar aanduidt, onmiddellijk onder den koning, dus den eersten minister.

2) Ook Prof. KROM neemt dit verband aan; *Geschiedenis*, p. 151, doch geeft het jaartal foutief, het is niet 847 (Ç 769), doch 787 (Ç 709); dit komt ook veel beter uit met de oude taal.

of kayu wungan (een plaats, die wij later in oorkonden uit dezelfde streek herhaaldelijk zullen ontmoeten). Chronologisch volgt dan OJO, IV, van tien jaar later (Ç. 719), die echter geen patih's vermeld. De stukken sedert Kayuwangi (Ç. 800) vermelden alle patih's als lagere ambtenaren. In de civiele lijsten van die dagen krijgen wij eerst de ministers (wier aantal zich langzaam uitbreidt), dan de afbakenaars (wadihati en makudur) met hun volgelingen, daarna pas de patih's en wahuta's.

De *Kalang* was het hoofd der kalang, een bijzondere groep lieden, waarover reeds herhaaldelijk is geschreven.

Evenals de Kalang komt in de oudere stukken voortdurend de *Gusti* voor onder de dorps-ambtenaren. Welke zijn taak was, weten wij niet. Ik wijs echter op Bali, waar Gusti de gewone adellijke titel is voor de leden der weçya-kaste. Hiernaast komt ook voor Gusi, een niet-adellijke titel, doch een groep vooraanstaanden onder het gewone volk aanduidende.

Deze Gusi's behooren, evenals de Wargi's en andere tot de Prabali's, waaronder men verschillende groepen uit de z.g. çūdra's rekent [1]). Wat met gusti kidul bedoeld wordt, is niet duidelijk, blijkbaar bestonden er twee groepen (lor en kidul), evenals bij de tuha wĕrĕh.

Winĕkas is reeds door Prof. Kern vertaald met „commies", hij had dus een opdracht, of deze vanwege den vorst, dan wel namens het desa-bestuur gegeven was, blijkt niet.

De *Tuha-wĕrĕh* was Chef over de jonge (nog ongehuwde) mannen. In dit verband vermeld ik, dat nog heden in verschillende tempels in Noord-Bali de balé's voor de bezoekers in vier groepen verdeeld worden: voor de volwassen manlijke leden der desa's (kramă désă; oudjav. rāma); de gehuwde vrouwen; de ongehuwde jongelingen (taruna, jinaka), de ongehuwde meisjes (dahă). Aan het hoofd van een dier vier groepen (die dus oudtijds ook op Java wel een aparte plaats bij de

[1]) Zie mijn opstel over de Pandé Wĕsi in *Mededeelingen Kirtya Liefrinck – Van der Tuuk*, no. 1 p. 41–52.

plechtigheden in de desa gehad zullen hebben) stond dus de tuha wĕrĕh.

De *mapaḍahi* en de *marĕgang* behoorden tot de ook ambtelijk onderscheiden musici in de desa. De *mapaḍahi* was de tamboer-majoor [1]) en de *marĕgang* was het hoofd der bekkenslagers. De *mangidung* was de voordrager van kidung's, liederen [2]).

Thans komen wij aan de bespreking der plaats- en apanage-namen, die het terrein onzer oorkonden nader bepalen kunnen. De steen is gevonden in het gehucht Bolong, desa Tegalsari, o. d. Tjandimoelja, district Tegalredja, Regentschap Magelang. Wij hebben hier dus de streek tusschen Magelang en de Merbaboe, ten Zuiden van het district Grabak, waarin o.a. tjandi Panas (inv. no. 736), de tjandi bij Setan (inv. no. 764), bij Pirikan (no. 766), bij Poetjoeng (no. 768), bij Tjandi (no. 770), Tj. Renteng (no. 773) en de inscriptie van Toek Mas (no. 781) gevonden zijn. Het gebied ligt ten Noorden van de streek van de tjandi's Moengkidan (no. 808), Pendem (no. 814), Loemboeng (no. 812), Asoe (no. 815), Soember (no. 806). Bij tjandi Asoe (no. 815) is de inscriptie van Ç. 796 (OJO, XI) gevonden. Binnen deze grenzen ligt het gebied, waarop onze oorkonde betrekking heeft: in nog kleiner cirkel er om heen vinden wij den baksteenen tempel van Gijambang (no. 709), den steen met opschrift uit Pakis Wetan (no. 710) [3]), de desa

[1]) Zie hierover uitvoerig J. KUNST, *Hindoe-Javaansche muziekinstrumenten* p. 10–11, p. 84 en de tabellen A en B.

[2]) Zie nadere litteratuur hierover bij STUTTERHEIM, TBG LXV (1925), p. 265 en BERG, *Middeljav. historische traditie* (Santpoort 1927) p. 19 noot 1. Intusschen dient in die noot de vermelding „Ko, 782 Va" gelezen te worden als Ko, 872, Vb; bedoeld wordt nl. de keerzijde van de V[e] plaat der Gedangan oorkonde, die niet in COHEN STUART'S *Kawi Oorkonden*, doch door KERN is uitgegeven, thans KERN, *Verspreide Geschriften*, deel VII p. 36.

[3]) De koperplaat van Kṛtanagara uit Çaka 1188, eveneens te Pakis Wetan gevonden, is van veel later datum, en bevat bovendien slechts het begin eener oorkonde, zoodat deze voor topografische doeleinden buiten beschouwing kan blijven.

Balak, met de koperplaat van Dewendra uit Ç. 814, het zuiltje van Toemboe uit Ç. 808 (OJO, XVIII) en tjandiresten te Sabaradja (no. 720) en te Tjandi (no. 723). De steen van Pakis Wetan blijkt, bij een voorloopig onderzoek, een veel latere oorkonde te bevatten, zoodat deze ook buiten beschouwing kan blijven.

Gaan we nu na of de in de inscriptie vermelde plaatsnamen ook van elders bekend zijn, en met name in de inscripties uit de naaste omgeving, de zooeven genoemde koperplaat uit Balak, het zuiltje van Toemboe en de wat verder Zuidelijker gelegen inscriptie bij Tjandi Asoe vermeld worden.

Voor een onderzoek naar plaatsnamen geldt in het algemeen het volgende: de namen van de desa, in het gebied waarvan een stichting geschiedt, en van de omliggende als getuigen optredende desa's zijn — als van zelfsprekend — het beste materiaal. Toch komen in een oorkonde dikwijls heel wat andere plaatsnamen voor en o.a. ook apanage-namen van hoogere functionarissen, benevens de vermelding van desa's van herkomst (vaak mèt hun ressort) van de lagere ambtenaren. Dit materiaal komt uit een zuiver localiseeringsoogpunt eerst in de tweede plaats in aanmerking. Immers als een Raka of Pamgat van A een schenking doet of bij een schenking als onmiddellijk betrokken vermeld wordt, wil dit alleen slechts zeggen, dat het genoemde dorp tot zijn apanages behoorde. Zijn eigen poeri, waaraan hij z'n apanage-naam ontleent, kan in een heel andere streek gelegen hebben. Deze overweging wordt zelfs sterker, naarmate men verder in de Matarāmsche geschiedenis voortgaat; tijdens en na Balitung's intrede in de Midden-Javaansche geschiedenis is de apanage-titel zelfs ambtelijk vastgesteld, zooals bij de opeenvolgende prinsen uit het Engelsche koningshuis, waarvan de oudste altijd Prince of Wales, de tweede Duke of York moet heeten. Hebben wij dus reeds bij den Raka in wiens ressort de schenking valt, weinig houvast, de reeks van als ministers fungeerende leden van den hoogen

kroonadel geeft ons voor het vaststellen van de plaats eener oorkonde nog minder steun, hoe belangrijk de samenstelling van zulk een ministerraad ook in andere opzichten moge zijn, bv. voor de dateering. Hetzelfde geldt voor de „lagere" ambtenaren, zooals den *makudur* en den *wadihati* en de onder hen staande adjuncten (in lateren tijd voor ieder twee). De lagere patih's, die vaak als twee- of drietallen optreden, zijn zooiets als districtshoofden geweest namens den vorst; in hun titulatuur of ambtsveld-omschrijving kan men dus wel locale aanwijzingen voor de betrokken stichting vinden.

Onderzoeken wij, gewapend met deze algemeene kennis, die in ieder speciaal geval natuurlijk kleine wijzigingen ondergaan kan, het „topografische" materiaal van ons stuk.

De afbakenaar is sang Pamgĕt Wuga pu Mangnĕb. Tot diens ressort of apanage(s) behoort dus de desa der stichting. Een *desa* Wuga nu komt voor in twee oorkonden. In een koperplaat van 829 (thans in het Museum te Solo, transscriptie in O. V. 1922, p. 85 met correcties in O. V. 1928, p. 65—66) duidt het een plaats in het Prambanansche aan; en hiertegen verzet zich geenszins het voorkomen ervan in KO, I van 841, waar onder de talrijke desanamen ook verschillende Prambanansche voorkomen. Waar de herkomst van den oudsten gehindoeiseerden adel wel degelijk in het Prambanansche gezocht moet worden, is het alleszins aannemelijk, dat het Wuga uit die genoemde oorkonden inderdaad de poeri van afkomst van onzen Pamgĕt was: een en ander dus geheel in overeenstemming met de algemeene ervaring bij Midden-Javaansche stukken.

De desa Kamalagi is echter het dorp, op welks grondgebied de stichting plaats greep. We weten hier dus zeker, dat Kamalagi in het Tegalredja'sche lag. Dit is nu omgekeerd van belang, nl. niet voor onze inscriptie, maar voor die oorkonden, die nog niet „thuis gebracht" zijn en waarin deze desa-naam optreedt. In KO, X van 802 komt nl. een kopersmeden-desa voor, geheeten

Kamalagyan, en zoolang niet het tegendeel blijkt [1], mogen wij aannemen, dat deze identiek is met de onze. Daar hier (in KO, X) verschillende kopersmeden-desa's genoemd worden (Panggumulan, Handanuan, Kamalagyan, Gulung (?), Talaga, en wellicht nog andere), hebben wij dus aan te nemen, dat iedere desa als het ware de kopersmeden van een bepaalde streek in zich verzameld had. Zoo lag Panggumulan heel zeker in het Slemansche (nader: het tg. district Klegoeng). Waar het in deze plaat gaat over een betaling van een werkstuk, geleverd door kopersmeden (uit verschillende desa's) ten behoeve van een votief-voorwerp, te plaatsen in of bij de tjandi van den koning Kayuwangi te Salingsingan, en waar wij uit het reeds genoemde zuiltje van Tjandi Asoe weten, dat Salingsingan de desa is, waarin deze tjandi gesticht werd, is het zeer waarschijnlijk, dat de smeden hiervoor ook kwamen uit het wat Noordelijker gelegen Kamalagi(an) onzer oorkonde, m.a.w. dat ons Kamalagi inderdaad een der desa's van de Matarāmsche kopersmeden was. De heer van Kamalagyan (sang Kamalagyan), die in de Kembangaroemsche koperplaat optreedt als volgeling van den makudur, is naar alle waarschijnlijkheid ook uit diezelfde kopersmeden-desa afkomstig. Dit Kamalagi is terug te vinden in het huidige Klagen (inv. no 714), waar een beschadigde Nandi aangetroffen werd.

Als eerste getuige treedt op: Hyang guru manggalī sang Çiwamūrti. Dit Manggalī herinnert ons onmiddellijk aan het çrī manggala, waarvan in het zuiltje van Tjandi Asoe gesproken wordt. Daar blijkt het de eenig

[1]) Doch ook niet langer, want het aantal desa's van denzelfden naam, zelfs binnen één district, is zeer talrijk over geheel Java en ook op Bali. Toch moeten wij voor de oudere tijden een schaarschere bevolkingsdichtheid aannemen en minder desa's. Twee desa's van denzelfden naam kwamen voor, doch dan lagen zij heel wat verder uiteen, bv. een in het Toemenggoengsche, de andere in het Zuidergebergte. Voorbeelden hiervan heb ik reeds verscheidene malen aangetroffen.

vermelde aangrenzende desa naast Salingsingan (de hoofddesa) te zijn. Waar nu Salingsingan gelijk te stellen is met Tjandi Asoe, is het te aanvaarden, dat met dit çrī manggala Tj. Loemboeng bedoeld wordt [1]).

Als tweede getuige wordt namens de kluizenarij te Hubrayan genoemd ḍapunta Dahana, hyang guru. Dit Hubrayan is ons tot op heden nog niet van elders bekend.

Sukun, waarvan de Hulu wras afkomstig is, was zonder eenigen twijfel een plaats in het Toemenggoengsche [2]). Het lag dus op aanzienlijken afstand van Kamalagi, wordt dan ook niet als grensdesa opgegeven, doch slechts genoemd in verband met den Hulu wras.

De heer Nayaka (elders ook wel Kanayakan genoemd) heet sang Kahurip(p)an. Dit Kahuripan is te identificeeren met de desa Koripan (inv. no. 712) waar verschillende oudheden werden aangetroffen. Het is te onderscheiden van Kahuripan, dat voorkomt in KO, I en O.V. 1925, p. 59—60, en dat wellicht identiek is met Koeripan, vlak bij Bara téngah (inv. no. 1034).

Mangin siḍi als naam van een patih-schap of een desa is van elders niet bekend. Gunungan, (berg-achtig, als een berg, bergje, of heuvelland) is een veel voorkomende plaatsnaam. Het slaat soms op het Zuidergebergte, soms op de Gunung Wukir. In ons geval hebben wij te denken aan een desa op een heuvel in de omstreken van Kamalagi. Mogelijk aan de Gunung

[1]) Op het oogenblik kunnen wij niet verder op dit belangrijke punt ingaan, want hieruit volgen zoowel belangrijke conclusies, alsook worden deze gissingen door andere gegevens versterkt. Maar dit alles hier uit te werken zou een overzicht en interpretatie van bijna alle andere Mataramsche stukken vereischen. Wij vermelden hier slechts, dat Salingsingan (Tjandi „Asoe") de stichting is van den R. i Hino, mpu Apus, en dat nopens çrī Manggala (Tjandi Loemboeng) ten eerste vermeld wordt, dat het in Wanua Poh lag, terwijl wij op de Diëng (blijkens OJO, II uit 731) eveneens een çrī Manggala hadden, dat *ook ressorteerde* onder den R. i Hino!

[2]) Blijkens OJO, IV; OJO, XVII; KO, XV en de Kedoesche oorkonde van Balitung.

Balak (inv. no. 711) want ook in de Balaksche koperplaat wordt van een R. i Gunung gesproken. Limpar is onbekend, Kayyangan is van te vage beteekenis, dan dat het ons helpen kan. Warag-warak komt niet in dezen vorm voor, echter wel Kalung-warak als ressort, in de Wawa-plaat (O. V. 1928, p. 66—70) en in de Kedoesche oorkonde van Balitung. In de Balitung-oorkonde ressorteert onder K. warak een ambtenaar „sang Waringin", op de Wawa-plaat een mataṇḍa, afkomstig uit Rapoh. In KO, XV komt voor een Raka Tunjung pu Kalung warak en in KO, X komt Halu warak als een ambtsgroep voor.

Tenslotte moeten wij in herinnering brengen, dat warak voorkomt als Raka-naam in de Matarāmsche dynastieke lijst en wel nà Panunggalan en vóór Garung. Daar een voorloopig onderzoek naar de andere namen, waarmee warak in verbinding gebracht wordt, als Rapoh, Tuñjung, Waringin in verschillende richtingen uiteen liep, durven wij hier nog geen zeker verband leggen tusschen het Warag-warak van onze oorkonde en het ressort Kalung warak.

Samenvattende krijgen wij dus tot resultaat, dat van de in onze oorkonde genoemde *desa*-namen Kamalagi het bekende kopersmeden-dorp was, thans Klagèn; terwijl Kahuripan het huidige Koripan is, en Gunungan mogelijk gelijk aan Gunung Balak; Manggalī naar alle waarschijnlijkheid het klooster of de stichting bij of van tjandi Loemboeng; Sukun de bekende desa in Toemenggoeng, terwijl de Pamgĕt van Wuga herkomstig was uit het Prambanansche. Over Hubrayan, Mangin siḍi, Limpar, Kayyangan en Warag-warak viel niets met beslistheid te zeggen.

Tenslotte zij opgemerkt, dat van de plaatsnamen in de oorkonden voorkomende uit de naaste omgeving [1], die wel onderling samenhangen, slechts het (çrī) Manggala van de Tjandi Asoe-inscriptie te herkennen viel in hyang guru Manggalī.

Singaradja, April 1930.

[1] Nl. de hierboven opgesomde uit Balak, Toemboe en Tj. Asoe.

De Naam Dharmawangça *)

door

R. Ng. Dr. POERBATJARAKA.

De vorstennaam Dharmawangça komt in de Hindu-Javaansche geschiedenis een paar malen voor. De historische bijzonderheden uit de regeering der vorsten, die dezen naam voeren, heeft Prof. Krom in zijn werk reeds uitvoerig besproken. Er bestaat echter nog onzekerheid aangaande het genealogisch of dynastiek verband, dat er tusschen de aldus geheeten personen heeft bestaan. Het zij mij daarom vergund in het ondervolgende een poging tot opheldering van dit punt te wagen, in de hoop dat het resultaat een anderen kijk op die Dharmawangça's geven kan.

De eerste vorst, die zich Dharmawangça noemt, is die van Oost-Java, wiens kraton door een vijand is verwoest en die door zijn schoonzoon, koning Airlangga, is opgevolgd. Men kan, volgens Prof. Krom, hem voor een der opvolgers van Siṇḍok houden, mogelijk Makuṭawangçawarddhana's zoon, waarschijnlijker staat hij echter, volgens denzelfden geleerde, gezien zijn nieuwen g e s l a c h t s n a a m, tot dien vorst in een andere betrekking; hierbij zou men kunnen denken aan een huwelijk met Mahendradattā's oudere zuster en een daaruit voortvloeiende troonbestijging [1]).

Zooals straks zal blijken, geloof ik dat de laatste veronderstelling, nl. dat Dharmawangça I een aange-

---

*) Voordracht, gehouden in de Vergadering van de Afdeeling voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bataviaasch Genootschap v. K. en W. op Woensdag 18 Juni 1930.

[1]) Dr. N. J. KROM, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* blz. 218.

trouwde vorst zou kunnen zijn, het meest aannemelijk is.

De tweede Dharmawangça is bekend van een Balische koperen plaat. Hij is blijkbaar vorst op Bali en zijn volle naam luidt: Dharmawangça Marakaṭa-pangkajasthanottunggadewa. Hij behoort volgens Prof. Krom tot de d y n a s t i e der Dharmawangça's [1]).

De derde Dharmawangça is koning Airlangga zelf. Hij is — dit is duidelijk — de schoonzoon tevens opvolger van Dharmawangça I. Met den naam Dharmawangça wil hij laten zien — laat ik verder Prof. Krom citeeren — „hoe nauw Airlangga zich bij zijn voorganger aansluit; hetzij dat berust op inhuwelijking in diens g e s l a c h t, hetzij het eerst bij deze wijding (nl. van Airlangga tot koning van Java) zoo op den voorgrond is gebracht, het feit van belang is dat Airlangga op deze wijze demonstreert als eerste rechthebbende in de t i t e l s en de aanspraken van zijn overleden schoonvader te zijn getreden" [2]).

Het woord *dharmawangça* wordt dus in dit citaat door Prof. Krom aan den eenen kant als g e s l a c h t s - n a a m en aan den anderen kant als een deel van een t i t e l opgevat.

De vierde Dharmawangça is de Javaansche vorst, wiens naam ons bewaard gebleven is op een steeninscriptie, afkomstig uit de voormalige residentie Soerabaja, gedateerd, volgens Prof. Krom, ± 982 Çaka [3]) — het jaartal zelf is onleesbaar —. Deze vorst moet dus een van de opvolgers van Airlangga zijn en is voluit geheeten: Z. M. de rake Halu heer Juru (?) Çrī Samarotsaha Karṇakeçana-Dharmawangça-Kīrtisingha-Jayāntakatunggadewa. Hij voert, nogmaals volgens Prof. Krom, den ouden g e s l a c h t s n a a m Dharmawangça.

Ten slotte is de vijfde Dharmawangça, nader aangeduid met den naam Krĕtawarddhana, de hoofdpersoon van de inscriptie op het „Aksobhya"-beeld van Goṇ-

[1]) Ibid. blz. 240.
[2]) Ibid. blz. 238. (Spatieering van mij P.)
[3]) Catalogus-Groeneveldt blz. 376 en *Hindoe-Jav. Gesch.* blz. 279.

ḍang-Lor. Deze Dharmawangça is door Dr. Bosch geïdentificeerd, m.i. terecht, met koning Krĕtawarddhana van Tumapĕl, den vader van Hayam-wuruk [1]). Deze identificatie, die door Ir. Moens ondersteund [2]) en in de *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* [3]) van Prof. Krom overgenomen is, is onlangs bestreden door Dr. W. F. Stutterheim. Hierover zoo straks.

Ik wil — het artikel van Dr. Stutterheim een oogenblik buiten beschouwing latende — met nadruk hier opmerken, dat Prof. Krom tusschen twee strepen de vraag opwerpt of hij, d. i. de vader van Hayam-wuruk, zoo misschien op eenigerlei wijze bij de oude Dharmawangça-d y n a s t i e aanknoopen wilde.

Tot zoover over de vijf Dharmawangça's.

Terwijl nu Prof. Krom, zooals uit de gegeven citaten gebleken is, den naam Dharmawangça als een geslachtsnaam (één keer als titel) heeft opgevat, staat Dr. Bosch in het reeds genoemde opstel eene andere verklaring voor. Ter wille van de duidelijkheid zij het mij veroorloofd een stuk van Dr. Bosch' artikel over te nemen.

„Als men in de bovengenoemde koningsnamen aan het bestanddeel Dharmawangça de beteekenis „behoorende tot het Dharma-geslacht" hecht, kan men bezwaarlijk in den Dharmawangçakrĕtawarddhana van onze inscriptie den bekenden Vorst van Singasari (= Tumapĕl), den vader van Hayam Wuruk, zien. Ware dit het geval, dan had het Dharma-geslacht, waarvan de laatste regeerende Vorst in 982 genoemd wordt, nog drie eeuwen lang in het duister voortbestaan om nog eens een telg voort te brengen, den „vorst-vader" Krĕtawarddhana. Op zich zelf is dit niet zeer waarschijnlijk. Bovendien: had Hayam Wuruks vader tot het oude illustere Dharma-geslacht behoord, dan had de Nāgarakrĕtāgama dat ongetwijfeld geboek-

[1]) T. B. G. dl. 59 blz. 498 vlgg.
[2]) T. B. G. dl. 60 blz. 78 vlgg.
[3]) *Hindoe-Jav. Gesch.* blz. 398.

staafd en hem niet steeds simpelweg Krĕtawarddhana genoemd".

„Maar" gaat Dr. Bosch verder, „een andere opvatting van Dharmawangça in bovengenoemde koningsnamen is mogelijk. Heeft Van der Tuuk gelijk, dat Dharmawangça een titel of bijnaam van vorsten is „om hun rechtvaardigheid aldus belofspraakt door hen als een personificatie van den god der rechtvaardigheid [Yama] voor te stellen, hetgeen door de gelijkstelling van *angça* en *wangça* verklaard wordt", dan is het Dharmawangça in al deze koningsnamen eenvoudig een epitheton ornans zonder dat eenige familierelatie tusschen de aldus „belofspraakten" bestaan behoeft te hebben." Aldus Dr. Bosch.

Zooals men ziet, zijn wij dus geplaatst tegenover twee opvattingen: Geslachtsnaam t. o. deftigheid.

Met Dr. Bosch zal iedereen de moeilijkheid van Dharmawangça = geslachtsnaam wel willen inzien. Maar is het dan louter deftigheid? Het vrij dikwijls toekennen van dien naam aan vorsten uit het Oude Java noopt ons tot een nader onderzoek.

We teekenen hierbij echter nog aan, dat de samenstelling dharma-vaṃça, Oud-Jav. -wangça, voor zoover wij hebben kunnen nagaan, in de Sanskrit-Woordenboeken niet voorkomt, noch als gewone samenstelling noch als naam van Yudhiṣṭhira, terwijl Dharmawangça door de ḍalangs, vooral die van de desa's, het meest wordt gebruikt als naam van Yudhiṣṭhira [1]). Dit doet ons vermoeden, dat die samenstelling op Javaanschen bodem is ontstaan. Maar keeren wij nu tot den vorstennaam terug.

Van de vorsten, die Dharmawangça heeten, zijn er twee, waarvan het zeker is dat zij aan de koninklijke familie aangetrouwd zijn, nl. Dharmawangça-Airlangga en Dharmawangça-Krĕtawarddhana, terwijl hetzelfde van een derde — Airlangga's schoonvader — met reden ondersteld kan worden.

---

[1]) Vergelijk *Sudamala* (Verh. Bat. Gen. dl. 66) Zang I, 68, 69.

Van zelf rijst nu de vraag of Dharmawangça, in dit geval beteekenend familie-lid-volgens-de-wet [1]), niet een aanduiding geweest kan zijn van den staat van aangehuwd zijn van den drager van den naam en dus heeft beteekend — niet zooals Dr. Bosch denkt „eenvoudig een epitheton ornans", maar even eenvoudig: prins-gemaal. In dit licht beschouwd behoeven de Dharmawangça's met elkaar dus geen genealogisch of dynastiek verband te hebben; immers op deze wijze is de aanduiding, binnen den kring van de Javaansche adat, niet gebonden aan plaats en tijd, nog minder aan een bepaalde familie, zoodat de historische of genealogische onwaarschijnlijkheid als vervallen kan worden beschouwd.

Van de Hindu-Javaansche vorsten kennen wij echter enkelen, van wie wij met zekerheid weten dat zij aangehuwd zijn en toch den naam Dharmawangça niet voeren.

1. Lokapāla; deze is de schoonzoon van Sindok en vader van Makuṭawangçawarddhana. Maar van hem weten wij niets meer dan zijn naam Lokapāla en zijn (helaas verknoeide of door de Majapahitters nieuw verzonnen?) naam op de oorkonde van Kañcana [2]).

2. Udayana; deze is de schoonzoon van Makuṭawangçawarddhana en vader van Airlangga. Zijn volledige naam is Çri Dharmodayana-warmadewa [3]). Deze vorst moet volgens de historie tijdgenoot zijn van Dharmawangça I niet alleen, maar hij is, indien de veronderstelling van Prof. Krom juist is, bovendien een „pripeyan" van Dharmawangça I, m. a. w. die twee vorsten staan met elkander in de verhouding van twee personen, die met twee zusters gehuwd zijn. Wat ligt nu meer voor de hand dan dat de aanduiding Dharmawangça niet bij twee vorsten, tijdgenooten en nauw verwant, wordt toegepast? Immers hierdoor zou allicht

---

[1]) D. w. z. niet door geboorte.

[2]) *Hindoe-Jav. Gesch.* blz. 214 vlgg.

[3]) Ibid. blz. 226.

verwarring kunnen ontstaan. De bedoelde, blijkbaar door de adat gesanctioneerde aanduiding wordt dan — dit spreekt van zelf — gegeven aan een van beide en wel aan den . . . . . oudste.

Maar op den keper beschouwd is *dharma-udayana* nagenoeg synoniem met *dharma-wangça*. Immers *udayana*, van den wortel i + prefix ud, beteekent *opkomst, uitkomst, het te voorschijn komen* en dgl. Het is dus synoniem met *janana*, van den wortel *jan*, geboren worden, uitkomen, opkomen, en dgl. Deze wortel *jan* luidt in samenstellingen *ja*(*na*).

Zooals boven reeds met een enkel woord is gezegd, is Dharmawangça een (op Java zeer bekende) naam van Yudhiṣṭhira. Deze vorst heet volgens de Skt.-woordenboeken en ook volgens Van der Tuuk: Dharmaja. Wij meenen dus in den naam van Yudhiṣṭhira een brug te mogen vinden tusschen *dharma-udayana* en *dharma-wangça*: Dharma-wangça = Yudhiṣṭhira = Dharma-ja = Dharma-udayana.

3. Raden Wijaya, de eerste koning van Majapahit. Deze vorst, die een viervoudige schoonzoon is van den overleden koning Krĕtanagara, noemt zich ook niet Dharmawangça. De reden hiervoor is misschien te zoeken in het volgende.

In Wijaya, ongetwijfeld een groote figuur uit de Javaansche geschiedenis, mogen wij zien een tegenhanger van een andere niet minder groote figuur uit die geschiedenis, nl. Airlangga. Er bestaat tusschen deze twee figuren in vele opzichten een treffende overeenkomst, die wij niet behoeven uiteen te zetten, daar zij voldoende bekend mag worden geacht. Een groot en principieel verschil meenen wij echter in het optreden van beide vorsten te kunnen constateeren. Wijaya past van begin af aan voor de bereiking van zijn doel steeds list toe. Airlangga daarentegen treedt tot en met zijn toonsbestijging hoogstwaarschijnlijk openlijk op. Dit verschil nu geeft ons een voor de hand liggende verklaring waarom de een wèl en de andere nièt den

naam Dharmawangça draagt. Immers voor Airlangga is deze naam een niet te onderschatten middel om aanhang te krijgen. Maar voor Wijaya is de aanduiding Dharmawangça of iets dergelijks vóór zijn troonsbestijging *taboe*. Immers wanneer gedurende zijn diensttijd onder Daha ontdekt zou worden dat hij dien naam voert, hetgeen niet minder beteekent dan dat hij de Tumapĕlsche heerschappij herstellen wil enz. enz., dan zou hij het wel niet zoover hebben gebracht. Het niet voeren van dien naam is dus voor Wijaya een gebiedende eisch, behoorende bij de listen die hij heeft toegepast.

4. Raden Kudamrĕta alias Wijayarājasa. Hij is de echtgenoot van Bhreng Daha, de jongere zuster van Hayam-wuruks moeder. Ook hij voert ondanks zijn aangehuwd zijn niet den naam Dharmawangça. Maar in zijn geval is de omstandigheid precies dezelfde als die van Udayana t. a. v. Dharmawangça I. Het is dus niet uitgesloten dat de aanduiding van zijn aangehuwd zijn niet tot ons is gekomen wegens het niet zeer op den voorgrond treden ervan ook reeds in den Majapahitschen tijd zelf. Want het tot ons komen van den naam Dharmawangça V is trouwens ook slechts te danken aan het toeval, dat de inscriptie van Goṇḍang-Lor in voldoende leesbaren toestand bewaard gebleven is. Geen toeval is echter, dat de vader van Hayam-wuruk, zijnde de persoon die met de oudste van de twee zusters gehuwd is, Dharmawangça genoemd wordt [1]). Immers hij is t. a. v. zijn huwelijksband geheel gelijk aan Dharmawangça I. Wij zijn daarom van meening, dat Dharmawangça I en V over en weer onze opvatting van hun aangehuwd-zijn, tegelijk hiermee de beteekenis van hun naam, aanmerkelijk steunen.

Maar met het bovenverkregen resultaat willen wij

[1]) Op de oorkonde van Trawoelan No. I (Oudh. Versl. 1918 Bijl. K) wordt hij genoemd: Çri Hariwangçawarddhana met de daarbij behoorende Oud-Jav. verklaring. Merkwaardig genoeg wordt Lokapāla in Kawi-Oorkonden II ook Hariwangça genoemd.

ons niet tevreden stellen. Wij willen naar een bevestiging zoeken. Zooals boven reeds aannemelijk is gemaakt, is Dharmodayana nagenoeg synoniem met Dharmawangça; ook de toepassing van die twee namen is dezelfde.

Nu wenden wij ons tot den op-één-lettergreep-na naamgenoot van Dharmodayana, en dat is koning Dharmodaya-Mahaçambhu, eveneens een Javaansch vorst van een paar eeuwen vroeger [1]. Naar aanleiding van het inderdaad zeer belangrijke artikel van Dr. Stutterheim: „Een belangrijke oorkonde uit de Kedoe" [2]) zijn Dr. Bosch en Dr. Goris met Dr. Stutterheim het erover eens, dat deze vorst hoogstwaarschijnlijk aangehuwd moet zijn geweest [3]; ik voeg er nog aan toe: bij een andere, hetzij van afkomst hetzij van macht, voornamer vorstenfamilie.

Het aannemen van den naam Dharmodaya door den vorst, die te voren Çrī Mahārāja rake watukura dyah Balitung çrī içwarakeçawasamarottungga heet, wordt door Dr. Stutterheim vragenderwijs in verband gebracht met des vorsten huwelijk, waarvan in de bovengenoemde oorkonde sprake is. Na onze uiteenzetting omtrent de beteekenis van Dharmawangça-Dharma-Udayana hierboven gegeven, is iedere twijfel aangaande de juistheid van Dr. Stutterheims vermoeden o.i. geheel weggenomen. De naam Dharmodaya en mijn verklaring van Dharmawangça geven dus over en weer bevestiging.

Nu keeren wij terug tot Dharmawangça V. Dr. Stutterheim bestrijdt de opvatting van Dr. Bosch dat Dh. Krĕtawarddhana de vader van Hayam-wuruk zou zijn [4]. Op stijlkritische gronden tracht hij aannemelijk te maken, dat de Goṇḍang Lorsche Dharmawangça hoogstwaarschijnlijk vlak na Airlangga moet hebben geleefd.

---

[1]) *Hindoe-Jav. Gesch.* blz. 181.

[2]) T.B.G. dl. 67 blz. 172 vlgg. Zie vooral de Tabel op blz. 178.

[3]) *Feestbundel Kon. Bat. Gen.* dl. I blz. 205 en T.B.G. dl. 69 blz. 152.

[4]) *De ouderdom van den Aksobhya van Goṇḍang Lor*, in Bijdr. K.I. deel 85 blz. 496.

Of hij vóór dan wel na Kirtisingha (d. i. onze Dharmawangça IV) heeft geregeerd, is voorloopig niet uit te maken, zoolang de oorkonde van den laatste onuitgegeven blijft.

Hoewel ik mij niet bevoegd acht iets aan te voeren tegen deze stijlkritische argumenten, meen ik mij de volgende opmerking te mogen veroorloven. De innerlijke bijzonderheden van de oorkonde van Goṇḍang Lor, die ons naar de richting van den Majapahitschen tijd wijzen — welke bijzonderheden reeds door Dr. Bosch naar voren zijn gebracht — zijn door Dr. Stutterheim o. i. meer dan noodig is achter gesteld bij den stijl van het beeld en bij den vorm van het schrift.

Ik geloof dat men in zulk een geval de innerlijke gegevens moet vooropstellen; blijken deze niet voldoende, dan ga men zijn toevlucht nemen tot de stijlkritiek. En naar onze opvatting zijn de innerlijke gegevens van de inscriptie van Goṇḍang Lor voldoende voor een identificatie van den hoofdpersoon met Hayam-wuruks vader.

Wanneer wij twee dingen vergelijken om te zien of zij al dan niet van denzelfden aard zijn, dan moeten wij niet de algemeenheden als vergelijkingsmateriaal aanwenden, maar de bijzonderheden, het meest karakteristieke. Na onze uiteenzetting als hierboven gegeven blijkt niet Dharmawangça het karakteristieke te zijn van de geheele betiteling, doch wel Krĕtawarddhana.

Een overwegend bezwaar van Dr. Stutterheim tegen Dr. Bosch' identificatie is, dat de hoogste wijding tot Jina niet past bij een persoon-niet-de-hoogste van den Lande. Wij willen de lezers ten dezen er aan herinneren dat Krĕtawarddhana in de Vorstelijke bestuurszaken theoretisch geen hem als vader van den monarch passend aandeel heeft gehad, wegens het aanwezig zijn van de oude Rājapatnī en na haar dood het persoonlijk optreden van zijn eigen zoon, Hayam-wuruk.

Indien die Jina-wijding voor hem werkelijk te hoog was, zooals Dr. Stutterheim het doet voorkomen, dan

kunnen wij op onze beurt de veronderstelling wagen, dat hem die wijding toch toegestaan werd bij wijze van schadeloosstelling voor het feit dat hij als vorstvader te weinig aandeel (althans theoretisch) heeft gehad in de vorstelijke bestuurszaken.

Verder nog het volgende. Terwijl het beeld van Goṇḍang Lor, dat ten rechte een Ratnasambhawa is, ons reeds een mooi aanknoopingspunt geeft van de inscriptie met de Nāgarakrĕtāgama [1]), geeft de naam Dharmawangça — behalve de reeds bovengegeven aanduiding: prins-gemaal — eigenlijk een samenvatting van Krĕtawarddhana's functie in de staatszaken, volgens de Nāgarakrĕtāgama.

Wij hebben gezien, „dat Dharmawangça volgens Van der Tuuk", geciteerd door Dr. Bosch, „een titel of bijnaam van Vorsten is om hun rechtvaardigheid aldus belofspraakt door hen als personificatie van den god der rechtvaardigheid [Yama] voor te stellen", enz.

In de Nāgarakrĕtāgama nu wordt van Krĕtawarddhana het volgende gezegd (Zang II, 2): Steeds vervulde hij alle werkzaamheden van het opperrechterschap, uiterst bekwaam (zijnde) in de leiding der zaken.

(Zang LXXXVIII, 4): Z. H. Krĕtawarddhana keurt goed dat het groot worden van de desa's bewerkstelligd wordt. En de overtreders (delinquenten) en hun vergrijpen moeten, telkens bij ommekomst van iedere maand, geteld worden. Men moet medewerken om het bestaan (of: de plaats) van slechte menschen te ontdekken, in het bijzonder (te waken) tegen eventueel overspel, opdat . . . . . . enz. [2])

Het is o. i. overbodig te zeggen, dat Prapañca met de uiteenzetting van Krĕtawarddhana's taak tevens bedoelt des vorsten opperrechterschap, Yama-schap of Dharmawangçaschap (in de tweede beteekenis) naar voren te brengen, zonder den naam Dharmawangça te noemen. De naam Dharmawangça op den steen van

---

[1]) Zie het artikel van Moens bovengenoemd.

[2]) Ik volg mijn Aanteekening in Bijdr. K. I. deel 80 blz. 282.

Goṇḍang Lor is dus, zooals men ziet, niet gebruikt als louter deftigheid, doch vertegenwoordigt de twee hoedanigheden van Krĕtawarddhana, nl. als prins-gemaal en als opperrechter. Alles bij elkaar genomen ben ik geneigd mij achter Dr. Bosch te blijven scharen in zijn opvatting aangaande de identificatie van den Goṇḍang-Lorschen Dharmawangça met den vader van Hayamwuruk.

Ten slotte wil ik nog een enkel woord zeggen omtrent Dharmawangça IV. Voor zoover ik weet is van hem niets anders bekend dan zijn naam. Terwijl Prof. Krom hem een plaats geven wil buiten (de geografie van) Kadiri, wil Dr. Stutterheim hem buiten den echten Kadiri-tijd plaatsen.

In mijn artikel over de historische gegevens uit de Smaradahana heb ik reeds de aandacht gevestigd op den naam Çrīçanadharma, die door mij met Siṇḍok vereenzelvigd werd [1]).

Bij nader inzien komt deze gelijkstelling mij echter minder houdbaar voor. Er staat in den tekst nl. *çrīçanadharma maka puṇya huripnirāsih.* Dat beteekent in de allereerste plaats: de liefhebbende Çrīçanadharma is de schenker van zijn (Kāmeçwara's) leven. Ten eerste is de levensschenker moeilijk anders dan de vader, ten tweede is het woord *asih* alleen bruikbaar wanneer twee personen tegelijkertijd leven. En deze twee dingen kunnen hoegenaamd niet worden gezegd van Kāmeçwara t. a. v. Siṇḍok. Īçanadharma en Kameçwara moeten dus, zij het ook voor zeer korten tijd, samen geleefd hebben.

In den naam van Dharmawangça IV nu vindt men een deel, dat volkomen gelijkluidend is met Īçanadharma en dat is Karṇaka ĪÇANA DHARMA. Nu rijst bij mij de vraag of deze Īçanadharma niet dezelfde is als die in de Smaradahana. M. a. w. of de vader van Kāmeçwara niet de Karṇaka Içanadharma-wangça is? De tijdsruimte verzet zich niet alleen niet tegen deze opvatting,

[1]) T.B.G. dl. 58 blz. 471 vlgg.

doch laat die m. i. ruimschoots toe. Immers de oorkonde van Dharmawangça IV is vermoedelijk van ± 982 en de eerste oorkonde van Kāmeçwara I is van 1038 Çaka. Kan de vraag nu bevestigend worden beantwoord, dan is Dharmawangça IV toch koning, althans een prins-gemaal van Kadiri, voorganger en vader van Kāmeçwara I.

Onze ervaring met de traditie is deze, dat zij alleen bij hooge uitzondering bevestigd wordt door het historisch onderzoek. Tot deze uitzondering behoort (toevallig?) de traditie omtrent den vader van Kāmeçwara I. Zij komt geheel overeen met de bovengegeven uitkomst. In Berg's *Middeljavaansche Historische Traditie* blz. 107 vindt men een mededeeling, waarin Kāmeçwara als zoon een Dharmawangça genoemd wordt. Zoo ziet men dat er in de traditie nog enkele, zij het ook zeer weinige punten zijn, die plotseling haar bevestiging vinden door het historische onderzoek. Dàn alleen mag men m. i. aan de traditie een historische waarde toekennen, doch niet te voren.

NASCHRIFT

Blijkens oorkonde van 851 Çaka [1]) moet ook koning Siṇḍok aangehuwd zijn geweest bij de koninklijke familie, onder wie hij in dienst was. De hoofdpersoon, te wiens eere de afbakening van het stuk grond geschieden zou, nl. sang siddha dewata rakryan bawa, yah-yah rakryan binihaji çri parameçwari dyah kĕbi, d. i. wijlen Rakryan Bawa, de vader van de koningin . . . . . . (de echtgenoote van Siṇḍok), wordt echter door Dr. Stutterheim wegens het vermeende aanwezig zijn van een anuswara vereenzelvigd met Rakryan Bawang, die zoo vaak voorkomt in oorkonden van juist omtreeks dien tijd. Naar mijn meening echter ten onrechte. Want de zaak is niet zoo ingewikkeld als

---

[1]) Uitgegeven, vertaald en toegelicht door Dr. W. F. STUTTERHEIM in T. B. G. dl. 65, blz. 208 vlgg.

men bij het eerste gezicht wel denkt. Immers houden wij hiermee rekening dat de *b* in het Oud-Javaansch gedurig met *w* wisselt, dan is *bawa* volkomen gelijk met *wawa*. Eenvoudiger kan het al niet.

Wie is nu rakryan Wawa? Hij is de voorganger van Siṇḍok, onder wiens regeering Siṇḍok eerst als mapatih i Hino, daarna als mapatih (zonder meer), dient.

Van deze gelegenheid maak ik tevens gebruik om de veronderstelling van Dr. Krom, dat Wawa voorheen Ketudhara was, waarschijnlijker te maken. Nu wij weten dat Wawa ook wel Bawa gespeld wordt en zoowel *wawa* (Oud-Jav.) als *bawa* (teg. Mal). dragen beteekent, dan is het niet geheel onmogelijk dat Bawa of Wawa eigenlijk een vertaling is van den naam Ketu-dhara. Nl. dhara = wawa = bawa = dragen [1]).

Batavia, 18 Nov. 1930.

[1]) *Hindoe-Jav. Gesch.* onder het hoofd Wawa.

Fragmenten van den Grafsteen van Johan van Riebeeck

in het Bataviaasch Museum *)

door

Dr. K. C. CRUCQ.

In een hoek der afdeeling beschreven steenen in het Museum lagen tot voor korten tijd eenige stukken en brokken van een grafzerk als waardeloos materiaal op elkaar gestapeld; men had dien puinhoop naar het schijnt geheel vergeten en niemand keek er ooit naar om. Toen ik eenige stukken wat nauwkeuriger bekeek, bleek alras dat dit fragmenten waren van een geslachtswapen; ik sleepte dus alle stukken uit den donkeren hoek, en al dadelijk kon ik vier ervan aan elkaar passen, die tezamen een gekwartileerd wapen opleverden, de kwartieren twee aan twee gelijk, aldus: rechtsboven [1]) en linksonder (dus kwartier IV en I) een Bourgondisch St. Andrieskruis (echter zonder het vuurslag); linksboven en rechtsonder (kwartier II en III): twee gekroonde zuilen, waartusschen een banderol met de wapenspreuk: *Plus ultra* (= nog verder). Het wapen wordt gedekt door een aanzienden gesloten helm met bladvormig versneden helmkleed (nl. in den vorm van acanthusbladeren), en wrong, gedekt door een helmteeken volgens twee der kwartieren van het schild, nl. de gekroonde zuilen met de spreuk *Plus ultra*.

---

*) Mededeeling, gedaan in de vergadering der Afd. Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Genootschap d.d. 1 Augustus 1930.

[1]) Rechts en links in heraldieke beteekenis, dus van den beschouwer uit omgekeerd.

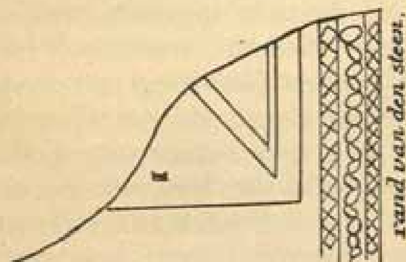


De vier fragmenten in het Museum die tezamen het wapen vormen, aan elkaar gepast.

Deze spreuk was het tweede devies van keizer Karel V (zijn eerste was: *nondum* = nog niet); bij Jan H. Junius, *Heraldiek*, blz. 145 vindt men opgegeven: „Devies: twee zuilen (van Hercules), de rechtsche gedekt door de keizerskroon, de linksche met de koningskroon, ter weerszijden naast het schild, met een om de zuilen geslingerd lint, waarop de spreuk: *Plus Ultra*."

Degeen, voor wien deze zerk gehouwen is, was dus wel „hoog in zijn wapen", voerende het devies en de zuilen van niemand minder dan Karel V en het kruis van Bourgondië.

Wapen en helm zijn, zooals op deze soort grafsteenen gebruikelijk is, in een medaillon geplaatst, gevormd door een krans, die weer past in een vierkant raam, waarvan de hoeken met lofwerk zijn opgevuld; daaromheen loopt de geornamenteerde rand van den steen, gevormd door twee rijen ruiten, waartusschen lofwerk in den vorm van acanthusbladeren. Het wapen zelf is nog geheel compleet; slechts een stuk van het rechterhelmkleed ontbreekt, benevens het daaromheen passende deel van den krans en de hoek met lofwerk (deze ontbrekende hoek van het „raam" is dus de *linksche* hoek, van den beschouwer uit gezien).



Verder zijn er, behalve eenige stukken die zoo verhakt zijn, dat ze niet meer aan elkaar passen, nog twee groote stukken en een klein stuk over, ieder met een gedeelte van den rand van den steen, waarvan de beide eerste aan elkaar sluiten; in den rechter bovenhoek van een

dezer zien we het restant van een letter, die blijkbaar de laatste letter van een grafschrift is geweest, geplaatst in een eenigszins verdiept gedeelte van den steen (de letters waren dus in hoog relief uitgehakt); het fragment heeft ongeveer de gedaante als vorenstaand figuur.

Het is dus een N in bloklettervorm; dit is een zeer belangrijk gegeven, zooals straks blijken zal.

De stukken hebben het inventarisnummer 13960; onder dit nummer vinden we: grafsteen van Johan van Riebeeck, in 1907 naar het Museum overgebracht. Gaan we de literatuur over dezen steen na, dan zien we, hoe in 1842 Van Hoevell deze stukken vond in een paardenstal, en ze van die onwaardige plaats liet overbrengen naar het stadhuis (*Tijdschrift voor Ned.-Indië* 1842, dl. II); in *Notulen B.G.* 1902, blz. 80 lezen we verder:

„De heer Dr. Van Ronkel vraagt of de overbrenging van den grafsteen van Johan van Riebeeck naar de begraafplaats op Tanah-Abang, waartoe vroeger besloten was, reeds heeft plaats gehad. Hieromtrent kan worden medegedeeld, dat de fragmenten van dien grafsteen zich bevinden in een der kelders van het stadhuis alhier, alwaar zij zijn opgeborgen in afwachting dat zekerheid zoude zijn verkregen of het daarbij gevonden familiewapen er wel bij behoort. Intusschen hebben nasporingen op dit punt ingesteld, uitgemaakt dat het wapen van Van Riebeeck een geheel ander is en bestaat uit drie gouden ringen op een rood veld, rustend op een anker (het zinnebeeld der hoop)".

Dit laatste is geheel onjuist; de zaak zit zoo: het wapen met een veld van keel, waarin drie ringen van goud, rustend op een gouden anker als schildhouder, is het wapen van Kaapstad, door deze stad aangenomen ter gedachtenis aan Van Riebeeck als stichter der Kaapkolonie; het bedoelde wapen bestaat uit genoemde drie ringen van goud op een schild van keel, voerende als helmteeken een geharnasten arm, die een gouden ring omhoog houdt; zie Godée Molsbergen, *De Stichter van Hollands Zuid-Afrika, Jan van Riebeeck,* blz. 6.

Bestaat er dus in 1902 twijfel of het gekwartileerde wapen wel bij den steen van Van Riebeeck hoort, in *Notulen* 1907 (blz. 73) vinden we de fragmenten weer vermeld als behoorende bij den steen van Johan van Riebeeck — zij blijken dan nog in een der stadhuiskelders te liggen —; op instigatie van Dr. De Haan werden zij naar het Museum overgebracht.

Later is een fragment waarop een gedeelte van het grafschrift voorkomt, naar Kaapstad gezonden (zie Godée Molsbergen, o.c. plaat 24); bezien we dit stuk wat nauwkeuriger, dan blijkt, dat de rand en het lofwerk in den linkerbovenhoek van dit fragment en het stukje van den medaillon-krans, dat er nog op aanwezig is, overeenkomen met rand en lofwerk van onzen steen, enkele kleine afwijkingen in het lofwerk uitgezonderd. Maar er is meer, dat erop wijst, dat al deze stukken, en ook het stuk in Kaapstad, bij elkaar behooren; immers we hebben gezien, hoe op één der hier aanwezige stukken een fragment van een bloklетter N voorkomt, en deze heeft *hetzelfde type* als de letters op het stuk in Kaapstad. Mijns inziens is het dus wel zeker, dat dit fragment de *laatste* letter bevat van Johan van Riebeeck's grafschrift, hetgeen immers eindigde: oud 58 jaren (zie Godée Molsbergen, o.c. blz. 192). De heer Leroux wees erop, dat op dit punt de rand van den steen, zoowel de ruiten als de acanthusrand, door een rozet wordt afgebroken, die blijkbaar het beschreven gedeelte van den steen afsloot. Hierbij moet helaas op het treurige feit gewezen worden, dat een groot stuk van het grafschrift is verloren gegaan; toen Van Hoevell den steen vond, moet het nog geheel compleet zijn geweest, zooals blijkt uit zijn afteekening (zie *Tijdschrift voor Ned. Indië* 1842 deel II) en ook uit het feit, dat het geheele opschrift toen nog te lezen was; nu is slechts over de linkerbovenhoek (in Kaapstad), en een fragment van de laatste letter (alhier). Over het zenden van het fragment naar Kaapstad, zie *Not. B. G.* 1913 blz. 85 en 127, en 1914 blz. 21, 34—37,

40, 78, 94 en De Haan, *Oud-Batavia* I, 303. Hieruit blijkt, dat in 1913 het verzonden fragment gold als het eenige bekende stuk van den grafsteen van J. van Riebeeck; de overige stukken der inscriptie moeten dus of nog in een stadhuiskelder liggen, hetgeen vrijwel ondenkbaar is, of nog ter plaatse zijn waar Van Hoevell ze ontdekte, tenminste als ze gedurende de 88 jaren die sedert verloopen zijn, niet naar elders zijn versjouwd of tot steenslag zijn gebikt. Het zou zeker de moeite waard zijn, hiernaar een onderzoek in te stellen, al is het te vreezen, dat het resultaat negatief zou zijn.

Dr. Bosch deed ons de suggestie aan de hand, dat we hier een steen zouden hebben met *twee* wapens, ieder in een krans, naast elkander geplaatst, en inderdaad, zooals uit bijgaande reconstructie-schets blijkt, klopt dit; nu is die constructie nog geen overtuigend bewijs, maar wat het w e l is, is het volgende:

Het lofwerk linksboven aan onzen steen k a n géén hoek geweest zijn; niet alleen zijn de bladeren en ranken juist in tegenovergestelde richting van die der andere hoeken, maar, en dit is b e s l i s s e n d, op de plaats waar de „bloemknop" in het midden zou moeten zitten, ontbreekt deze; er is daar een klein open vakje, en daarnaast gaat een versieringsmotief naar beneden, dat geheel anders is dan de krul, die er zou moeten staan, als dit ook een hoek van den steen was; het is duidelijk een stuk van een h a n g e r v o r m i g o r n a m e n t, dat de „punt" van de ruimte tusschen de beide kransen opvulde.

We kunnen tenslotte dus veilig aannemen, dat dit wapen ó ó k bij Van Riebeeck's steen behoort; het vormde den r e c h t e r b o v e n h o e k v a n d e n s t e e n, en was dus, in heraldieken zin, het l i n k s c h e wapen, naar alle waarschijnlijkheid dus het wapen der familie Scipio; immers Maria Isaacs Scipio was de tweede (en laatste) echtgenoote van Jan van Riebeeck. Weliswaar vertoont het portret van Maria Scipio (zie De Haan, *Oud-Batavia*, en Godée Molsbergen, o. c. plaat 23) een geheel ander wapen, maar het is niet

zeker, of dit wel het portret van Maria Scipio is; het wapen (een schild met baar en hoekschildje met een ster) zien we ook op het wapenbord van Johanna Luisa van Gotshuizen, en wel onder de wapens van het geslacht van haar echtgenoot Pieter Walbeeck: op zilver een linkerschuinbalk van azuur, met rechtsboven een azuur schildje, beladen met een gouden ster. (foto O.D. 4861: wapenbord in de Portugeesche kerk).

Als laatste en overtuigendst bewijs voor mijn onderstelling kan ik ten slotte vermelden, dat ik door de welwillende medewerking in dezen van den heer Prins, adj. landsarchivaris, ben te weten gekomen dat het wapen der familie Scipio inderdaad uit twee gekruiste knoestige stokken bestaat (dus volgens kwartier I—IV van het schild); hoe de beide andere kwartieren in het wapen zijn gekomen, is echter onbekend; de heer Prins vermoedt, dat hierin (de zuilen van Hercules nl.) een toespeling verborgen is op den naam Scipio (nl. Scipio Africanus).

Hier volgt het grafschrift van Ds. Franciscus Scipio in de Ned. Herv. kerk te Heemstede; zooals uit de beschrijving valt op te maken komt diens wapen overeen met dat in het Museum: 1 en 4 twee gekruiste knoestige stokken; 2 en 3 mogelijk de poort van Hercules. Deze Franciscus Scipio zal wel de vader zijn geweest van Isaac Scipio, en dus de grootvader van Maria Scipio, die waarschijnlijk genoemd was naar haar grootmoeder, Maria Hendrix.

Het grafschrift luidt aldus:

Hier leggen begraven
FRANCISCUS SCIPIO die
naer des G. woorts tot Castricum
en Eemskerck sterf den 19
Marty 1631, zijns predicampts
37 aeta. 70. met MARITGIEN
HENDRIK zijn huisvrouw
sterf den 24 Marty 1631 aeta. 73.
Deus mihi scipio [1]).

1) d.w.z.: God is mijn staf.

(Wapen gevierendeeld uitgekapt: 1 en 4 twee gekruiste knoestige stokken; 2 en 3 mogelijk de poort van Hercules).

Hic jacet attritus
FRANCISCUS SCIPIO; corpus
terra supina tegit;
spiritus astra tenet
quem MARIA HENRICI
coniux lectissima stipat.
Hic prior at quinos
post cadit illa dies [1]).

(Het „Vernieuwt Kerkelijk Alphabeth van de Namen aller leeraren, die onder het synodus van Noord Holland den Kerkedienst bekleed hebben 1566—1749, door M. Veeris en Franciscus de Paauw, Enkhuizen 1750" noemt hem F. STOKKIUS; hij werd 1596 als prop. te Castricum en Heemskerk beroepen) [2]).

Toelichting bij de reconstructieschets.

We zijn hierbij uitgegaan van de gegevens, ons verschaft door de foto van het stuk te Kaapstad, en van het medaillon met wapenschild in het Museum, op dezelfde schaal gefotografeerd. Wanneer we in aanmerking nemen, dat de tweede regel van het opschrift voorzoover die nog op het stuk te Kaapstad over is, nog niet geheel de helft van de geheele breedte van het geheele opschrift kan beslaan, dan kan men dus

[1]) d.w.z.:
Hier ligt vergaan
FRANCISCUS SCIPIO
de vlakke aarde bedekt zijn lichaam;
zijn geest is in den hemel;
denwelken MARIA HENDRIX, zijn zeer beminde echtgenoote, vergezelt.
Zij is vijf dagen na hem gestorven.

[2]) Ontleend aan: *Genealogische en Heraldische gedenkwaardigheden in en uit de Kerken der Provincie Noord Holland*, beschreven door MR. P. C. BLOYS VAN TRESLONG PRINS en MR. J. BELONJE, Deel III, bl. 262 No. 10.

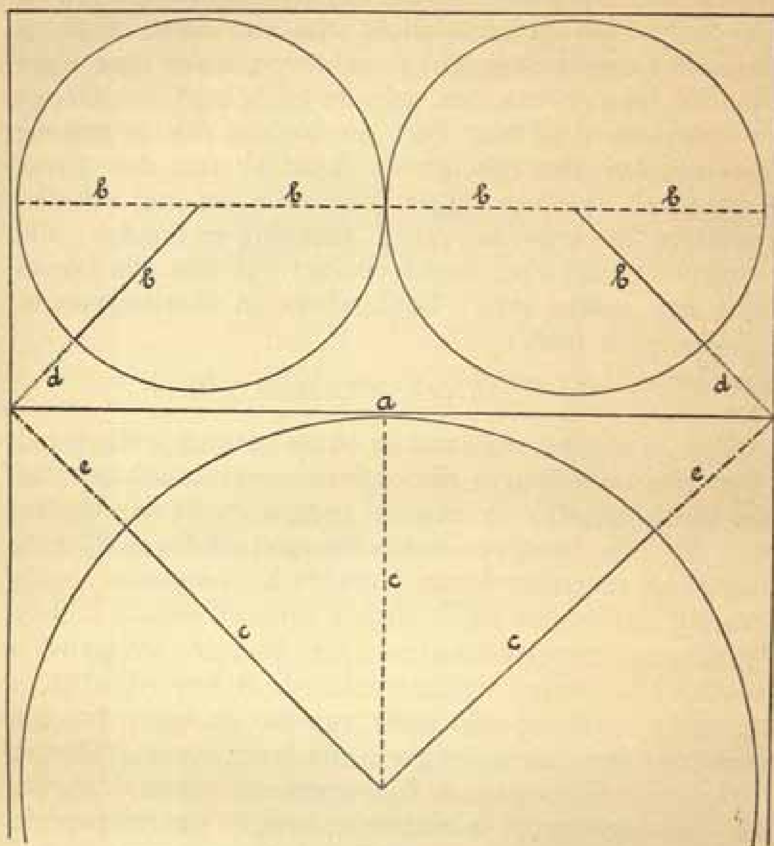
vrij nauwkeurig de breedte van het geheele opschrift (op schaal der foto's natuurlijk) reconstrueeren. Het is een gelukkige omstandigheid, dat van dezen tweeden regel het meest gespaard is gebleven, want deze regel was de langste van het geheele grafschrift (zie: Godée Molsbergen o.c. blz. 192), en besloeg dus de geheele breedte van het beschreven gedeelte van den steen. Zooals uit de foto blijkt, behoeven we met ruimten tusschen de woorden geen rekening te houden; alle woorden staan vlak naast elkaar; ook zijn alle letters van het zelfde type: hoofdletters in bloklettervorm.

Deze regel luidt:

E. Hr. IOHANVANRIEBEECKEERSTE

Dus 24 letters, waarvan er 10 op het stuk te Kaapstad over zijn: alle letters zijn ongeveer even breed, behalve de I, die smaller is dan de andere, en de combinatie Hr, die iets breeder is dan de rest; de I van IOHAN weegt op tegen de I van RIEBEECK. Aangezien, zooals gezegd, de Hr iets meer ruimte inneemt dan de andere letters, zal het midden van de breedte het geheele opschrift ongeveer liggen achter de R van RIEBEECK; het stuk in Kaapstad geeft ons dus de halve breedte van den steen, minus ongeveer de breedte van één letter.

Nu blijkt uit bijgaande constructieschets zeer duidelijk, dat het onmogelijk is binnen de breedte van het geheele opschrift (dat tevens de ruimte voor de wapens of het wapen bepaalt) één cirkel te construeeren, die zou samenvallen met het segment van den wapenkrans dat nog op het Kaapstadsche stuk over is; zelfs bij den grootst mogelijken construeerbaren cirkel (met straal = bijna de helft van de breedte van het opschrift) blijft voor het lofwerk in den hoek een veel grooter ruimte over dan in werkelijkheid het geval is: zooals we op bijgaande schets zien, wordt de doorsnede van dit lofwerk bijna tweemaal te groot. Wanneer men echter twee elkaar rakende cirkels construeert, ieder met een middellijn gelijk aan die van den krans op het stuk



Verklaring der teekens in de reconstructie-teekening.

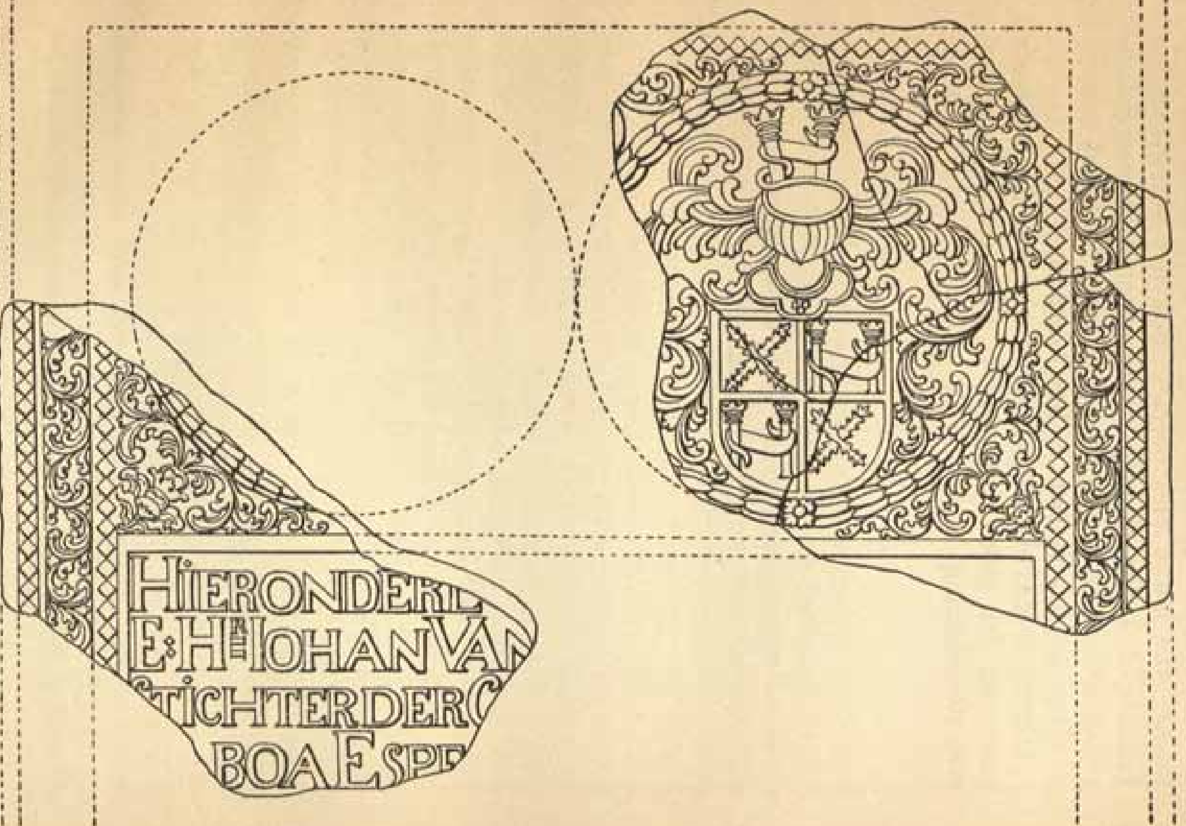
a: *breedte van de ruimte door het opschrift in beslag genomen, met de lijst om het opschrift, maar zonder den rand van den steen zelf.*

b: *straal van den cirkel gevormd door den wapenkrans van fragment no. 13960 Museum.*

c: *straal van den grootst mogelijken, binnen de ruimte van het opschrift construeerbaren cirkel.*

d: *doorsnede van de ruimte in beslag genomen door het lofwerk in de hoeken van 13960 Museum en op het fragment te Kaapstad.*

e: *doorsnede van de ruimte, die voor het lofwerk in de hoeken zou overblijven bij constructie van één grooten wapenkrans-cirkel binnen de ruimte van het opschrift.*



Het fragment te Kaapstad en de fragmenten in het Bat. Museum, ingepast in de reconstructie-teekening.

in het Museum (gemeten van den buitenrand van den krans), dan klopt alles precies; ook het lofwerk in den linkerhoek krijgt dan zijn ware grootte. In den linkercirkel stond dus het wapen van Van Riebeeck zelf, in den rechter het wapen in het Museum.

Hierbij tevens een schets van wat er van het bovenste stuk van den steen nog over is, ingepast in de reconstructieteekening.

De drie Heilige Kanonnen *)

door

Dr. K. C. CRUCQ.

Zooals wel algemeen bekend zal zijn, wordt te Banten, te Batavia en te Solo een heilig kanon bewaard, welke drie stukken tezamen door de Hollanders als koopprijs zouden zijn gegeven aan den vorst van Banten, den Panembahan van Cheribon en den Senapati van Mataram, voor de prinses Tandoeran Gagang, de laatste prinses van Padjadjaran, het Hindoerijk in West-Java, dat zijn centrum had bij het tegenwoordige Buitenzorg, nl. in Pakoean Padjadjaran. Deze prinses kon door geen der genoemde vorsten benaderd worden, daar haar schoot vuur uitstraalde; tenslotte werd zij verkocht aan een Hollandsch koopman, door bestrijking met hondenbloed verdween haar gevaarlijke eigenschap, en van haar zouden de Hollanders afstammen. De beteekenis van deze legende is klaarblijkelijk dat slechts de Compagnie in staat was de „erfenis van Padjadjaran te aanvaarden", m. a. w. de Pasoendan onder haar gezag te brengen, hetgeen noch Mataram, noch Cheribon, noch Banten was gelukt; en tevens, dat de Mohammedaansche rijken die het Hindoerijk van Padjadjaran ten val hadden gebracht, op hun beurt zouden worden onderworpen door een macht die binnen het vroegere gebied van Padjadjaran zetelde, nl. de O. I. C. te Batavia [1]). Volgens deze legende zou dus het kanon te

*) Mededeeling, gedaan in de vergadering der Afd. Taal-, Land- en Volkenkunde van 3 Dec. 1930.

[1]) Zie o. a. DJAJADININGRAT, *Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn* blz. 286—287.

Batavia eigenlijk te Cheribon moeten zijn; voorzoover wij weten, is het daar echter nooit geweest.

Dit Bataviasche kanon, Si Djagoer of Kjai Sĕtåmå, is zoo algemeen bekend, dat we er niet veel van behoeven te vertellen, en kunnen volstaan met te citeeren wat De Haan hierover zegt in *Oud-Batavia* (blz. 142—143): „Men zou kunnen meenen dat het zoogenaamde heilige kanon, Kiai Setomi of Si Djagoer, dat dicht hierbij ligt en welks eega Njai Setomi te Solo in den kraton wordt bewaard, van deze Artillerie afkomstig is. Maar dat kan moeilijk zoo zijn, want in geen enkele der vele beschrijvingen van Batavia wordt van dit heilige kanon gewag gemaakt voor ongeveer 1835, en toen lag het niet op het Galgeveld maar voor de Vierkantspoort aan de overzij der rivier" [1]).

Dit brengt ons vanzelf op het tweede stuk van ons trio: het kanon te Solo; hieromtrent bestond eerst voor mij ook nog deze onzekerheid, welk van de twee in den kraton te Solo bewaarde heilige kanonnen Sapoe Djagad [2]) en Njai Sĕtomi feitelijk bij het door ons besproken drietal behoort; inderdaad is het, zooals Pangeran Hadiwidjojo mij mededeelde, Nji Sĕtomi dat blijkens het daarop aangebrachte wapen en het opschrift

[1]) „VOGEL spreekt omstreeks 1680 van een enorm ijzeren kanon, waarschijnlijk afkomstig van Makassar, dat voor de Waterpoort van het kasteel lag. De beschrijving komt niet overeen met het tegenwoordige kanon. Uit het opschrift van dit laatste: *Ex me ipsa renata sum* (uit mijzelve ben ik herboren *) zou echter kunnen worden afgeleid, dat uit het door VOGEL beschreven kanon twee stuks gegoten zijn, een mannelijk en een vrouwelijk, waarvan thans het eene te Batavia, het andere te Solo is. Evenwel is ons niet bekend of dit laatste (waarmee men uiterst geheimzinnig doet) overigens gelijk is aan het eerste". (Noot van DE HAAN).

*) Het opschrift is aangebracht op een bronzen band om het achterstuk; het kanon zelf is van ijzer.

[2]) Pangeran A. Hadiwidjojo deelde mij over Sapoe Djagad het volgende mede: het is een kanon van Javaansch maaksel, ook genaamd Pantjawara, hetgeen een afkorting zou zijn van: *pandita tjatoer warah ratoe*, dus een tjandrasĕngkala voor 1747; het is een zeer groot stuk geschut. Njai Sĕtomi is veel kleiner, kleiner zelfs



Het heilige kanon Si Djagoer of Kjai Sĕtâmâ
te Batavia.

(Foto O. D. 4823).



Portugeesch kanon in den kraton Bolyo (Celebes).
(Foto O. D. 9634).

Portugeesch kanon te Safi (Marokko).

een Portugeesch kanon is. Wanneer werkelijk dit kanon tezamen met het Bataviasche uit één stuk gegoten is, dan zou er dus kans bestaan dat het ook van Makassar afkomstig is, waar de Portugeezen een fort bezaten (het latere fort Rotterdam); erg waarschijnlijk lijkt dit mij echter geenszins, want dan zou het oorspronkelijke stuk waaruit beide kanonnen zouden zijn gegoten, wel ongelooflijk groot zijn geweest. Ik vermoed dat de inscriptie op het Bataviasche stuk: *ex me ipsa renata sum*, eenvoudig vermeldt, dat het kanon gegoten is uit het metaal van een ander, door ouderdom of beschadiging onbruikbaar geworden stuk. Waarschijnlijk is het kanon te Batavia wel evenals dat van Solo van Portugeeschen oorsprong; immers, daar het woord voor kanon in het Latijn niet bestaat, wijst de vrouwelijke vorm van *ipsa* en *renata* er m. i. op dat in de moedertaal van den gieter het woord voor kanon vrouwelijk was: dit is inderdaad het geval in het Portugeesch, nl. *a peça* (het stuk), zooals ook blijkt uit opschriften op andere Portugeesche kanonnen, eindigend op . . . . *a fez, a mandou fazer* e. d. (maakte het, beval het te maken). Ook de vorm van de „druif" van het sluitstuk pleit voor een Portugeeschen, althans Zuid-Europeeschen oorsprong; immers deze is gevormd als een vuist met den duim tusschen wijsvinger en middelvinger,

---

dan het kanon te Batavia, hetgeen men ook wel uit den naam kan vermoeden; immers Nji Sĕtomi is natuurlijk kleiner dan haar wederhelft Kjai Sĕtåmå. Zelf heb ik geconstateerd dat Ki Amoek van zwaarder kaliber is dan Kjai Sĕtåmå; het Bantĕnsche kanon is dus het grootste van de drie.

Volgens Dr. Poerbatjaraka heeft Sapoe Djagad een ring aan het sluitstuk en twee dolfijnen als handvatsels; het zou dus een scheepskanon zijn geweest. Het is niet waarschijnlijk dat het jaartal in tjandrasĕngkala het jaar aanduidt, waarin het stuk gegoten is; immers de sĕngkala *pandita tjatoer warah ratoe* (= de pandita spreekt en onderwijst den vorst) zal wel het jaar 1747 der Javaansche jaartelling weergeven, hetgeen overeenkomt met 1819 A. D. Ik denk niet dat men in de 19de eeuw nog kanonnen met dolfijn-handvatsels heeft gegoten; waarschijnlijk is 1819 het jaar waarin het stuk in den kraton van Solo is gekomen.

oorspronkelijk een sexueel symbool, de „mano in fica", in Zuid-Europeesche landen, en speciaal in Italië, een bekend afweermiddel tegen het „booze oog" (*mal 'occhio* of *jettatura*). Hieraan heeft het kanon ook zijn inlandschen naam te danken: *djagoer* = achterzijde van de gebalde vuist. Verder volgt uit de twee dolfijnen als handvaten, dat het Bataviaasch kanon oorspronkelijk een stuk scheepsgeschut is geweest.

Van het kanon in den Kraton te Solo, waarmee men erg geheimzinnig doet, bestaan geen foto's; er zijn echter afgietsels in lood, gemaakt van wasafdrukken, welke te onduidelijk zijn om geclicheerd te worden, doch waarop toch nog te zien valt:

1e het Portugeesche wapen, waarschijnlijk gedekt door een gravenkroon;

2e het astrolabium, dat op Portugeesche kanonnen en padrão's (gedenkzuilen) geregeld voorkomt;

3e een inscriptie, waaruit ik eerst las YO IV (João IV, eerste koning uit het huis Braganza, 1640—1656); evenwel bleven dan de letters YS onverklaard; bij nader bezien las ik YOLUYS of João Luis; een João Luiz [1]) komt voor als *condestabre dos bombardeiros* (commandant der artillerie) in 1519. (Zie: *Trabalhos nauticos dos Potuguezes*, door Dr. Sousa Viterbo, blz. 125); het is natuurlijk niet noodzakelijk dat juist deze João Luiz bedoeld is; meerdere personen met den naam Luiz worden vermeld in verschillende functies, echter niet in die van *fundidor* (geschutgieter), zooals ik had gehoopt. Evenwel, ook deze lezing bevredigde mij geenszins; vooral werd mijn twijfel gewekt, door het feit, dat de beide letters die Y zouden voorstellen, eigenlijk meer geleken op een X, vooral de tweede dier beide letters. En inderdaad bleek dan ook deze lezing onjuist te zijn; als verontschuldiging dezer verkeerde lezingen moge dienen de groote onduidelijkheid van het afgietsel.

---

[1]) Men schrijft zoowel Luis als Luiz (= Fr. Louis, Lodewijk).

Dat ik tenslotte de juiste lezing van het opschrift hier kan vermelden is te danken aan P. A. Hadiwidjojo, die zoo welwillend was mij behalve over Sapoe Djagad (zie noot op blz. 196, 197) ook over Nji Sĕtomi volledig in te lichten. Uit zijn mededeeling bleek, dat inderdaad de beide onduidelijke letters X voorstelden en niet Y; er staat dus $\overline{\text{X}}$O ◇ LVXS

Dr. Rouffaer had dit gelezen als afkorting van: *Christe O Lux Salvationis*, dus: Christus, O Licht des Heils.

Hierin meen ik de volgende kleine wijziging te kunnen aanbrengen: m.i. luidt het begin *Christo*, niet *Christe o*; immers de streep, die een samentrekking van het woord aanduidt staat, m.i. boven beide letters, niet boven de X alleen: $\overline{\text{X O}}$; dat deze streep een samentrekking aanduidt, niet een afkorting waarbij alleen de beginletter van het woord wordt weergegeven, blijkt uit het opschrift van de Portugeesche klok in het fort Oranje te Ternate (zie Oudheidk. Verslag 1924 Bijlage F, door Dr. M. Neyens); dit opschrift luidt PODIZ BOFEZ A. 1603 d.w.z. Pero Diaz Bocarro Fez. A. 1603; de streep duidt dus een afkorting aan van een woord waarvan de eerste en de laatste letter zijn weergegeven; we kunnen dus $\overline{\text{XO}}$ lezen: Christo. Bovendien geeft het figuurtje achter de O duidelijk aan, dat hier een woord wordt afgesloten; afgezien nog van den zonderlingen vorm van de spreuk Christe O ◇ Lux Salvationis, is het toch wel zeer onwaarschijnlijk dat men dan tusschen O en Lux een duidelijke afscheiding zou gemaakt hebben, hetgeen een zeer gewrongen vorm oplevert: Christe O // Lux Salvationis. Wel blijft bij mijn lezing het bezwaar dat het woord voor Christus hier den Portugeeschen vorm heeft, terwijl de beide andere woorden beslist Latijn zijn; in het Portugeesch zou het opschrift luiden: Christo Luz da Salvação, of iets dergelijks.

Het kanon heeft geen rand of verdikking van den loop bij den mond, zooals de meeste oude kanonnen; de loop is bij den mond geheel glad. Wapen, astrolabium en inscriptie staan achter elkander, het wapen

het dichtst bij den mond van het stuk; dit wisselt nog al eens bij Portugeesche kanonnen, zooals uit bijgaande foto's blijkt. Op het kanon in den kraton Bolyo (Boeton, Gouv. Celebes en Onderhoorigheden) [1]) staat het wapen („as quinas", eig.: alle vijf, bij het triktrak, naar de figuren aldus genoemd) vóór het astrolabium („a esphera"), zooals ook bij Nji Sĕtomi het geval is, soms omgekeerd zooals we bv. zien op een Portugeesch kanon te Safi in Marokko [2]). Ook de richting van den boog van het astrolabium verschilt: bij Nji Sĕtomi loopt hij van linksboven naar rechtsonder [3]), op het stuk te Safi en op het stuk in den kraton Bolyo van rechtsboven naar linksonder. Ook de wapens van deze beide laatste kanonnen komen geheel overeen; beide zijn gedekt met de gravenkroon en dragen acht kasteelen rond het hartschild; hetgeen erop wijst, dat ze waarschijnlijk uit denzelfden tijd dateeren, althans onder de regeering van denzelfden koning gegoten zijn, in dit geval dus onder João III. Het Portugeesche wapen immers is in den loop der tijden door verschillende koningen gewijzigd; tegenwoordig wordt het hartschild slechts door zeven kasteelen omringd, terwijl het kasteel onder het hartschild ontbreekt. Het afgietsel van het wapen van Nji Sĕtomi is helaas te onduidelijk om over verdeeling en figuren met zekerheid te spreken; voorzoover te zien, komt het overeen met de wapens van de

---

[1]) Het is een achterlader van brons, drie M. lang; zie: Rapport van het voorloopig onderzoek naar de overblijfselen uit den Compagniestijd in het Gouvernement Celebes en Onderhoorigheden en de Residentie Menado, September—December 1928, door V. I. van de Wall, in O. V. 1928 Bijlage I. Dit kanon en meerdere andere, die zonder affuiten op den grond lagen, zijn sindsdien door bemoeienis van den Oudh. Dienst naar een beschutter plaats overgebracht.

[2]) Dit was vroeger een Portugeesche vesting, in 1541 door de Portugeezen verlaten.

[3]) Evenzoo op den bekenden padrão, die in de Prinsenstraat te Batavia is opgegraven, thans in het Bat. Museum.

kanonnen te Bolyo en te Safi, gedekt door een gravenkroon, en acht kasteelen om het hartschild. Dr. Rouffaer vermoedde dat Sĕtama en Sĕtomi (of Santomi) verbasteringen zouden zijn van San Thomé (St. Thomas); ik had dit voor mij zelf ook bedacht, zonder van Rouffaers onderstelling te weten, later vernam ik dat dit reeds door Rouffaer was vermoed. Het zou in zooverre plausibel zijn, dat stukken bestemd voor Indië allicht den naam van den Apostel van Indië kunnen hebben gedragen, maar het is wel verdacht, dat de naam San Thomé op geen van beide voorkomt. Bovendien, als het kanon van Batavia werkelijk San Thomé geheeten had, dan zou de *fundidor* bij de hergieting de inscriptie toch niet in den vrouwelijken vorm *(ipsa renata)* hebben aangebracht; wel is natuurlijk mogelijk, dat het stuk te Solo San Thomé heette en het kanon te Batavia eerst later zijn naam Sĕtåmå heeft gekregen, toen men het ging beschouwen als mannelijk equivalent van Sĕtomi te Solo. Wanneer San Thomé werkelijk de oorspronkelijke naam is geweest, is de Jav. verbastering hiervan natuurlijk Sĕtomi, niet Sĕtåmå; dit pleit dus voor bovengenoemde onderstelling dat de naam Sĕtomi primair is, en Sĕtåmå later is uitgevonden, omdat men den naam Sĕtomi als vrouwelijk beschouwde, waarvan dan Sĕtåmå het mannelijk equivalent is.

Het derde stuk van ons drietal, Ki Amoek te Bantĕn, ligt in een loods [1]) in het vlek Karangantoe. Het is een fraai bronzen stuk, met vier ringen aan den loop en een aan het sluitstuk; om den mond is een stralenkrans afgebeeld; op de bovenzijde zijn drie Arabische inscripties gegoten in hoog relief, gevat in ronde medaillons, één voor het zundgat, één in het midden en één dicht bij den mond van het kanon. Dit stuk bevindt zich ter plaatse waar het altijd gelegen heeft, want het lag op het bastion Karangantoe van den Bantamschen

[1]) Tot voor kort lag het onder een haveloos pondokje; op verzoek van den Oudhk. Dienst heeft de Regentschapsraad er een behoorlijke loods over doen bouwen.

strandmuur; Elias Hesse zag het daar in 1683, zooals hij vermeldt in zijn *Reys nae en in Oost-Indië* (blz. 285): De Stad Bantam is langhs 't Zee-Strand bevestighd met een hooge stercke Muer van gebackene Steenen: Desgelijcks met Strijckweeren; en aen sommige plaetsen met Bolwercken: Waer op geplant staet seer swaer Geschut gegoten van goed Metael. Alhoewel nu 't selve meerendeel onbruyckbaer is; soo is mij echter op hét Punt Caragante sulck een voortreffelijck en gantsch kostlijk Metaele Geschut getoond dat het voor 't kanon in Europa weynigh behoefd te wijcken".

Het is gegoten als stuk voor een batterij, en is niet, zooals het Bataviaasch kanon, scheepsgeschut geweest, zooals blijkt uit de ringen als handvatten; bij scheepskanonnen zijn dit dolfijnen. Van der Chijs in *Oud-Banten* (T. B. G. XXVI) zegt over Ki Amoek het volgende (blz. 26): „Hesse zag in Maart 1683 op een punt of bolwerk van dien muur, eveneens Karang-hantoe geheeten, een prachtig kanon, waarschijnlijk „'t groote stuk", waarvan hierboven sprake was en hetzelfde kanon, hetgeen thans nog op die plek bewaard wordt" [1]).

Zooals we zagen bepaalt zich het „bedekt zijn" met Arabische inscripties tot drie kleine medaillons; de „wonderlijke dingen" die van dit kanon verteld worden, zullen wel slaan op de legende, dat wanneer het kanon te Banten en dat te Batavia bijeenkomen, er een groot rijk zal worden gesticht, q. c. de Hollanders van Java zullen worden verdreven; hetzelfde wordt verteld omtrent een eventueele samenkomst van de kanonnen te Batavia en te Solo.

Kinderzegen, zooals Si Djagoer, schenkt Ki Amoek echter niet.

Wat nu de inscripties betreft, deze zijn voor zoover ik weet nog niet gelezen; zij luiden als volgt:

---

[1]) „Dit stuk, lang 13½ Rhijnl. voeten en wijd 12 duim, is bedekt met Arabische inscriptiën. Het wordt met afgodischen eerbied behandeld en allerlei wonderlijke dingen worden daaromtrent verteld". (noot van VAN DER CHIJS).



Inscriptie bij den mond van het kanon Ki Amoek (Bantĕn).
(Foto O. D. 10238).



Het kanon Ki Amoek te Karangantoe (Bantĕn).



Inscriptie op het midden van het kanon Ki Amoek (Bantĕn).

(Foto O. D. 10239).



Inscriptie bij het zundgat van het kanon Ki Amoek (Bantĕn).

(Foto O. D. 10240).

1e inscriptie bij den mond van het kanon:
'āḳibatu lchairi salāmatu l 'īmāni
d.w.z. het hoogste goed is het heil des geloofs.

2e inscriptie op het midden:
'āḳibatu lchairi raḥmatu l 'īmāni
d.w.z. het hoogste goed is de genade des geloofs.

3e inscriptie voor het zundgat:
lā fattāḥ 'illā 'Alī raḍija 'llāhu 'anhu lā saif 'illā [Dhū lfaḳār
illā huwa lam kufū' ahad
d.w.z. er is geen held (of veroveraar) dan Ali (Allah hebbe welgevallen aan hem), geen zwaard dan Dhoe lfaḳār [1]); zijns gelijke bestaat niet.

Deze spreuk: lā fattāḥ 'illā 'Alī lā saif 'illā Dhū lfaḳār schijnt een schablone te zijn, die dikwijls op wapens en vooral op kanonnen werd aangebracht; zoo vinden we hem o. a. ook op een lela in het Bataviaasch Museum, afkomstig uit Gorontalo.

De lofspraak op 'Alī zou het vermoeden kunnen wekken dat het stuk zou zijn gegoten in een Sjiïtisch land, in Perzië of ergens in Voor-Indië; hiervan is natuurlijk niets met zekerheid te zeggen. Wel kunnen we aannemen dat het niet ter plaatse gegoten is, gezien de geringe artilleristische kennis die de Bantammers bezaten; in de Eerste Schipvaert lezen we het volgende over het geschut te Banten:

„Op elcken hoeck van deselve flankeringhe (nl. van den stadsmuur) staet een stuck geschuts, maer reddeloos, overmits de Inwoonders niet wel met geschut en weten om te gaen, ende seer bevreest daarvoor zijn, oock gheen ammunitie daertoe en hebben, dan die men hun van Malacca brenght, alwaer een Poeyer meulen is. Haer geschut is al van Metael, en hebben onder ander veel metalen Kielbassen (lila's), maer leyt alle gelijck der aerden oft op sleden, sonder eenige rampaerden".

[1]) Het zwaard van Moḥammad, dat later op 'Alī overging.

Toch hebben de kanonnen op den strandmuur bij de verovering van Bantěn door de Compagnie (1682) den belegeraars en hun schepen nog genoeg schade toegebracht; de Bantammers konden er toen blijkbaar beter mee omgaan dan in De Houtman's tijd [1]).

Recapituleerende komen we tot de slotsom dat het kanon te Bantěn zeker van Mohammedaanschen oorsprong is, het kanon te Solo zeker van Portugeeschen, terwijl dat te Batavia in elk geval van Europeesch, misschien van Portugeesch maaksel is; het Bantensche kanon is vestinggeschut, de beide andere stukken waren oorspronkelijk scheepskanonnen. Een oorspronkelijk verband tusschen deze drie stukken, zooals de legende van Tandoeran Gagang zou doen vermoeden, bestaat dus niet.

---

[1]) Zie: *Oud-Banten*, door VAN DER CHIJS, T. B. G. XXVI, blz. 19 en 20.

De Rijksvlaggen van Bone

door

C. C. F. M. LE ROUX.

In de vorige aflevering van dit Tijdschrift heeft de heer W. Middendorp in de Mededeelingen II van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde de aandacht gevestigd op „eenige antiquiteiten van Zuid-Celebes", waaronder een vlag van het voormalige rijk Soppeng. Zij blijkt een dubbelgangster te zijn van de bekende Bonesche vlag „Lima siatting E", de vlag met de samengevoegde handen, die tentoongesteld is in de Historische Zaal van 's Genootschaps Museum. In den catalogus van de voorwerpen in die zaal, opgemaakt door den heer V. I. van de Wall, wordt van de Bonesche vlag gezegd, dat zij door den Admiraal Speelman in 1667 geschonken zou zijn aan Aroe Palakka, Bone's vermaarden koning.

Aangezien men naar de herkomst van de Soppengsche vlag in de mededeelingen van den heer Middendorp, die gegrond zijn op gegevens hem verstrekt door den Aspirant-Controleur W. A. de Laat de Kanter, geheel in het duister tast, heeft Dr. L. de Vries de Bonesche vlag in het Museum en de foto van de Soppengsche aan een meer nauwkeurig onderzoek onderworpen, zooals blijkt uit een kort naschrift op bovengenoemd artikel van den heer Middendorp. Als taalgeleerde is zijn oog dadelijk gevallen op de Arabische opschriften, die op beide vlaggen ter rechterzijde zijn aangebracht, en wel bij de Bonesche in een achthoekje, bij de Soppengsche in een driehoekje. Terecht haalt hij uit beide inscripties den naam van Sultan Djalalu-d-din, een

Bonesch vorst uit het midden der 18e eeuw, dien hij echter niet nader weet te bepalen, en leest hij in het driehoekje op de Soppengsche vlag het jaartal 1155 H, overeenkomende met het jaar 1742 A.D.

De eindconclusie van Dr. de Vries: „Vast staat m.i., dat beide vlaggen uit de 18e eeuw zijn", ligt op grond van het bovenstaande voor de hand. Echter heeft dit magere resultaat van het onderzoek naar de herkomst en de beteekenis van deze beide uit een historisch oogpunt zoo belangwekkende voorwerpen ons niet kunnen bevredigen, om de eenvoudige reden, dat wij het onbegrijpelijk vonden, dat over deze vlaggen nergens in de literatuur iets naders zou zijn te vinden; noch omtrent de uitreiking daarvan, noch omtrent den persoon van Sultan Djalalu-d-din, noch omtrent de toeschrijving van de schenking der vlag door Admiraal Speelman aan Aroe Palakka, noch omtrent tal van andere vragen.

En al zou de Zuid-Celebesliteratuur ons niet verder helpen, dan liggen daar nog in 's Lands archief de tallooze, dikke folianten opgetast met kostelijke geschiedkundige gegevens over alle streken van den Archipel en nog ver daarbuiten. De kans moest groot zijn daarin iets zekers omtrent beide vlaggen te vinden.

Wij hebben de moeite genomen eerst de literatuur te raadplegen en daarna de bronnen in 's Lands archief, waarbij wij ons voordeel getrokken hebben van de groote welwillendheid en de zeer deskundige wenken van den Landsarchivaris Prof. Dr. E. C. Godée Molsbergen. Wij zijn meer dan voldoende voor onze moeite beloond. Niet alleen hebben wij veel gevonden van wat wij zochten, doch meer dan dat. Wij zijn in de literatuur gestuit op talrijke merkwaardige bijzonderheden, maar ook op vele tegenstrijdigheden, niet alleen omtrent de vlaggen, waarvan hier sprake is, doch ook omtrent andere bekende rijksvlaggen en -sieraden van Bone. Ook in de oude Compagniesstukken vonden wij menige interessante mededeeling over deze voorwerpen. Wij meenen dat onze historische en ethnografische

aanteekeningen omtrent de rijksvlaggen van Bone en wat daarmede samenhangt, van voldoende waarde zijn om ze hier in een afzonderlijk artikel samen te brengen.

* *

Degenen, die het eerst de schenking van de vlag „Kasitanganga of Lima si atting E" aan Bone, toegeschreven hebben aan Admiraal Speelman, zijn de deelnemers aan den 2en Boneschen veldtocht van 1859—1860.

Met de overlevering der rijksornamenten, den 20sten Januari 1860, aan luitenant-generaal J. van Swieten kwam een einde aan dien veldtocht. Deze hoogstaande krijgsman hechtte zeer veel waarde aan dien daad. Hij toonde de ziel van het Bonesche volk te begrijpen door den grooten eerbied, dien dat volk voor de rijksornamenten aan den dag legde, te waardeeren en daarbij van zijn kant niet achter te blijven. Toen de Inlandsche stoet met de voorwerpen in de verte in aantocht was, werd een peloton cavalerie als eerewacht den stoet tegemoet gezonden. De generaal ontving omringd door zijne officieren de afgezanten voor een opzettelijk daartoe opgeslagen tent, waarnaast twee compagnieën infanterie als eerewacht stonden opgesteld. Bij de ontpakking der voorwerpen liet de bataljonsmuziek zich hooren en bestrooiden eenige oude deftige vrouwen al dansende de ornamenten met een poeder van welriekenden bast [1]).

Tot den 31sten Januari bleven de rijksornamenten in de tent van den generaal, waar, zeer waarschijnlijk door den Assistent Resident J. A. Bakkers, die als secretaris voor de Inlandsche Zaken in het Gouvernement Celebes en Onderhoorigheden zulk een belangrijk aandeel had in deze 2e Bonische expeditie en die later Gouverneur te Makassar werd, een inventaris dier sieraden werd opgemaakt, terwijl door den toenmaligen

---

[1]) Voor verdere bijzonderheden van die plechtige overdracht leze men het werk van M. J. H. PERELAER, *De Bonische expeditiën: Krijgsgebeurtenissen in Celebes in 1859 en 1860.* Leiden, 1872, 2e deel, blz. 231—233.

kapitein der artillerie J. G. A. Kempees, adjudant van den Kommandant en Chef der expeditie, teekeningen van alle rijksornamenten werden vervaardigd. Dien dag had de plechtige teruggave der voorwerpen plaats aan den nieuwen koning Aroe Palakka, die bovendien uit de handen van generaal van Swieten een Nederlandsche vlag ontving als symbool van bescherming van Bone door Nederland en des generaals eigen sabel als teeken der macht van het Nederlandsch Indisch Gouvernement. Bovendien werd volgens Perelaer [1]) de toezegging gedaan, „dat een Nederlandsche vlag, geheel van zijde „vervaardigd, met het rijkswapen er op geborduurd, uit „het moederland zoude worden ontboden, om ter „vervanging van de thans uitgereikte maar meer eenvou„dige, aan de rijksornamenten te worden toegevoegd".

Of die belofte ooit vervuld is, konden wij niet nagaan. Bij de rijksornamenten in het Museum bevindt zich een dergelijke vlag niet. Evenmin de sabel van den generaal.

J. J. de Rochemont, die als luitenant der artillerie den 2en Boneschen veldtocht mede maakte, deed reeds in 1860 dadelijk na den afloop een klein werkje het licht zien, waarin men een opgave en beschrijving van de rijkssieraden van Bone vindt. Zoowel de vlag Lima si attingë als de vlag Samparadjaë noemt hij afkomstig van den admiraal Speelman [2]).

In 1866 schreef Bakkers een zeer verdienstelijk artikel over „Het leenvorstendom Boni" [3]), waaraan hij den hierboven genoemden inventaris toevoegde. Op bladzijde 191 staat de vlag Lima si attingë als volgt beschreven: „Vlag van den Admiraal Speelman, waarop „twee handen in elkander, een oorlogsvaartuig, wapen„trofeeën, zon en maan gedrukt zijn, als zinnebeelden „van het verbond, dat genoemde Admiraal met Boni „gesloten heeft.

---

[1]) *De Bonische expeditiën.* 2e deel, blz. 261.

[2]) *2e Bonische veldtogt. Eenige bladzijden uit het dagboek van J. J. de Rochemont,* Soerabaia. 1860. blz. 62.

[3]) T.v.I.T.L. en V. Deel XV, 5e serie, deel 1, 1866, blz. 1–204.

„De rand der vlag is beschreven met de woorden: „Door onze krachten blijven deze handen vast, en zoo „lang de zon en maan schijnen zal de Compagnie met „Boni vast vereenigd blijven".

Bij het artikel van Bakkers zijn een negental duidelijke platen afgedrukt van alle rijksornamenten, waaronder verschillende vlaggen. Onder het opschrift „Vlag van den Admiraal Speelman" is de Bonesche vlag met de samengedrukte handen vrij nauwkeurig weergegeven op een grootte van liefst 54 bij 68 c.M. in de natuurlijke kleuren [1]).

Zes jaren na Bakkers, in 1872 dus, geeft M. J. H. Perelaer in zijn werk over „De Bonische expeditiën" nagenoeg denzelfden inventaris en dezelfde platen der Bonische rijksornamenten. Perelaers beschrijving van de vlag „Kasitanganga of Lima-si-attange" is nagenoeg gelijkluidend aan die van Bakkers. Ook hij schrijft de afkomst van de vlag aan Speelman toe.

Op grond waarvan zoowel de Rochemont, als Bakkers en Perelaer dit doen, wordt door geen van drieën vermeld. Waarschijnlijk zijn de inlichtingen afkomstig van de bevolking zelf, bij wie Speelman nog steeds als legendarische figuur voortleeft.

Aan A. Ligtvoet, bekend om zijn geschiedkundige artikelen o. a. over Zuid-Celebes en Boeton, komt de eer toe de herkomst van de vlag te hebben ontdekt. In een kort artikel in de Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië [2]) zegt hij naar aanleiding van de artikelen van Bakkers en Perelaer van de Bonesche vlag:

---

[1]) Deze plaat kon niet meer geplaatst worden in deel I van het Tijdschrift hierboven vermeld en is daarom afgedrukt in de volgende aflevering. Ze is daar verzeild geraakt op blz. 444 in een artikel van N. P. VAN DER STOK over *Het eiland Saleyer*, met het gevolg, dat in deel I van het *Repertorium op de literatuur der Nederlandsche Koloniën* dit artikel aldus wordt aangehaald: „Het eiland Saleyer, met de vlag van Admiraal Speelman".

[2]) Vierde Volgreeks, tweede deel, 1878, Varia, blz. 375.

„Deze vlag is echter niet van den admiraal Speel-„man afkomstig.

„In het te Makassar aanwezige Compendium van „secreete papieren staat, met verwijzing naar het niet „meer aanwezige secreet dagregister, dat zij den 16den „Augustus 1755 aan den koning van Boni werd uit-„gereikt, en daarmede stemt overeen, dat in de stem-„pelvormige figuur, die op de vlag onder de maan „geteekend is, Abdoe-r-razzaag Djalaloe-d-dien staat; „want dit was de Arabische naam van den koning „van Boni, die in 1755 regeerde, terwijl Speelmans tijd-„genoot Aroe-Palakka Sa'adoe-d-dien heette".

Van de Wall's jaartal 1667 berust dus op fantasie, terwijl Dr. de Vries' ontdekking van den vorstennaam juist is, maar niet origineel.

Wat er precies in bovengenoemd compendium staat, vermeldt Ligtvoet niet. Gelukkig is dit stuk niet verloren gegaan, doch naar 's Landsarchief overgebracht [1]), waar wij het konden raadplegen. Er staat letterlijk het volgende krabbelwerk van een slecht pennist:

> „Bonijers worden door den Gouverneur beschonken „met een vaandel, (gemerkt) [2]) daarin in malkan-„deren gevoude handen, en daar boven de Zoon „en maan, beschreeven boven Zoo lang de Zon „en maan schijnt zal d'Comp^{e} met Bonij vereenigd „blijven". Dag Reg: 16 aug^{s} 1755.

Naar bijzonderheden omtrent de reden der uitreiking, de plechtigheden, waarmede deze is geschied, den persoon van den koning Djalalu-d-din en verschillende andere wetenswaardigheden met betrekking tot de Bonesche vlag hebben wij de Compagniesbescheiden van de 18^{e} eeuw grondig afgezocht. Ongelukkigerwijze zijn van het Makassaarsch archief nagenoeg alle Daghregisters van het Casteel Rotterdam verdwenen. Ook ontbreken uit dien tijd alle aankomende Indiaansche

---

[1]) Te vinden onder de stukken over Makassar, No. 291. „Compendium op de Secreete Papieren".

[2]) Doorgeslagen in het manuscript.

brievenboeken, waarin de brieven van Makassar aan de Hooge Regeering te Batavia voorkomen. Gelukkig zijn vele kostbare nota's van overgave van de Gouverneurs te Makassar uit de 18de eeuw bewaard gebleven. Deze geven naast de afgaande brieven van de Hooge Regeering naar Makassar en naar Heeren XVII en verschillende andere, gemengde bescheiden talrijke wetenswaardigheden over de jarenlange regeering van Bone's koning Djalalu-d-din, waarmede een geheele aflevering van het Tijdschrift zou zijn te vullen. Wij zullen hier volstaan met enkele der voornaamste feiten.

* *

De vorst, aan wien het Bonesche vaandel is geschonken, droeg den Boegineeschen naam van La-Tĕmasongĕ [1]). Hij was de 21ste vorst van Bone en zoon van La-Pataoe Matinrowe ri-Nagawoelĕng Soeltan Idries Azhiemoe-d-dien (de man die groot of sterk van geloof is), den 15den vorst van Bone, die van 1696 tot 1714 regeerde, als zoon en opvolger van den bekenden Radja Palakka. La-Tĕmasongĕ was echter verwekt bij een vrouw van mindere geboorte, zoodat hij volgens de wetten des lands feitelijk van de erfopvolging had moeten worden uitgesloten. Bij zijn dood in 1775 was hij ruim 80 jaar [2]), zoodat zijn geboortejaar omstreeks 1695 valt. Vóór zijn verkiezing tot vorst komt hij in de Compagniesbescheiden opvolgend voor onder den naam van Hertog of Datoua van Baringang, Prins

[1]) Zie den uitgebreiden stamboom van het voormalige Bonesche vorstengeslacht, ontleend aan een Boegineesch handschrift, in het reeds aangehaalde artikel van J. F. A. BAKKERS. Alhoewel niet zoo verminkt als overal elders in de literatuur geeft ook BAKKERS de eigennamen der vorsten niet zuiver. Bij hem heet deze vorst Lamapasossong; in de Compagniesbescheiden staat hij bekend als Lamasossong of Lama Ossong. Waar wij de juiste eigennamen der vorsten vermelden, zijn zij ontleend aan DR. B. F. MATTHES *Boegineesche Chrestomathie* III. Opgemerkt zij, dat *La* wordt gebruikt tot aanduiding van *mannelijke*, *i* of *we* van *vrouwelijke* eigennamen.

[2]) Volgens J. C. RADERMACHER, *Korte beschrijving van het eiland Celebes en de eilanden Floris, Sumbawa, Lombok en Bali*. Verh. Bat. Gen. 4e deel, 1786, blz. 240.

Pongauwa en Radja moeda of Jong Koning. Onder de tweede regeering van 1724—1749 van zijn halfzuster Bataritodja Matinrowe ri-Tipoeloena Soeltanat Zainab Zakieyatoe-d-dieni (de zuivere van geloof)[1], de 16e en 20e vorstin van Bone werd Lamapasossong eind 1736 tot „Prins Pongauwa en hooft over de Campongs of wijken bezuijden het Casteel Rotterdam aangestelt". Bovendien verkreeg hij den titel van Datoea Baringang en werd hem „de hoofdstandaart" toegevoegd[2]). Als Poenggawa of krijgsoverste, een waardigheid ingesteld door den grooten Aroe Palakka, had hij het bevel over het leger en moest hij in den oorlog de troepen aanvoeren. Alle ammunitie en wapentuig bevond zich onder zijn berusting, doch met staatszaken had de Poenggawa geen bemoeienis[3]). In Juni 1737 toen Bone nagenoeg geheel in de macht van Wadjo was geraakt, zond de vorstin Aroe Timoeroeng den Prins Pongauwa als haar vertegenwoordiger naar het Casteel Rotterdam, hem tot teeken van zijn macht schenkende den bekenden gouden keten en de medaille door de Hooge Regeering in 1672 aan Radja Palakka verleend.

Den 21sten Februari 1738 kwam de vorstin Aroe Timoeroeng weder op hare residentieplaats Bontoealak te Makassar terug en benoemde zij den Prins Pongauwa of Datoe Baringang tot Jong Koning of Regent, en troonopvolger van Bone en Soppèng. Van dien tijd af liet zij het beheer van het rijk geheel aan den radja-moeda over en behield voor zich alleen het opzicht over de vrouwen aan het hof[4]).

In 1740 trok de jonge koning onder het gezag van den gouverneur en admiraal-veldoverste Smout in een

---

[1]) In de Compagniebescheiden bekend als: Batara Toodje, Datoe ri Tjita en Aroe Timoeroeng.

[2]) Afg. Patr. Missiven 1736, blz. 108, 111 t/m 113.

[3]) Zie: *Makassaarsche Historiën*. T. I. T. L. en V., deel VII, derde serie, deel 1, 1858, blz. 170.

[4]) Zie „Beknopte geschiedenis van het Makassaarsche Celebes en Onderhoorigheden" van Gouverneur Roelof Blok, Kasteel Rotterdam 31 Dec. 1759, bundel Makassar No. 279, Landsarchief, en T.v.N.I., jaargang X, nieuwe serie, eerste jaargang, eerste deel, 1848, blz. 49.

succesvollen krijg tegen Wadjo op en werd Bone van den ondergang gered.

Na een elfjarig verblijf op Bontoewala vertrok Aroe Timoeroeng in April 1749, „onder betuiging aan den toenmaligen gouverneur Loten van hare opregte trouw voor de Compagnie en achting voor zijn persoon, naar Tjinrana Boni alwaar die vorstin op den 2den November van hetzelfde jaar overleed. In hare plaats werd verkozen de regent of jonge koning, haar halve broeder Lamasossong, onder den naam van Abdoel Radjab Djalal Oedin" [1]).

Het aannemen van een Arabischen naam bij den Boegineeschen, voorafgegaan door het woord Sultan, was bij de meeste vorsten van Bone gewoonte. Men ziet dien naam alleen in gebruik op het vorstelijk zegel en in de contracten.

Dat de verkiezing van Sultan Djalalu-d-din niet bepaald naar den zin van vele rijksgrooten was, kan men lezen in de memorie van overgave van den Gouverneur Loten. Nog bij het leven van de oude vorstin heeft deze gouverneur sterk aangedrongen op de vastlegging der erfopvolging ten name van den radja moeda, zulks in overeenstemming met den wil der vorstin.

In Bone wees de vorst van ouds bij uiterste wilsbeschikking zijn opvolger tot den troon aan. De Gouverneurs beijverden zich steeds om dien wil tijdig schriftelijk vast te leggen, teneinde langdurige successietwisten te voorkomen. Toch was eene dergelijke benoeming slechts voorloopig, daar zij in Bone aan de goedkeuring van zeven kiesheeren, in Soppèng van drie rijksgrooten en vier kiesheeren onderworpen was.

De kiesheeren waren bij den dood van Aroe Timoeroeng zoodanig beïnvloed, dat haar gunsteling de vorstelijke waardigheid verkreeg, ofschoon er, zooals van Clootwijk zegt, „verscheijde gewettigder tot de kroon waren om dat zijn moeder maar een gemeene vrouw was".

Toen de Gouverneur en Directeur Jan Dirk van Clootwijk in 1751 optrad, was de stemming nog steeds

[1]) Memorie Gouverneur R. Blok, hiervoren aangehaald, blz. 50.

allesbehalve gunstig jegens den nieuwen vorst, zóó zelfs dat hij zich niet uit zijne residentie Bontoewala waagde om zich aan de plechtige kroning te onderwerpen, die in Bone en Soppèng zelf diende te geschieden. Hoe deze eindelijk haar beslag kreeg, verhaalt van Clootwijk ons in zijne memorie van overgave [1]) als volgt: „De Krooning van zijn Hoogheijd in Bonij bij mijn „komst in 't bestier nog niet geschied wesende zoo „heeft hij daar egter toe moeten resolveeren en is op „den 23 April 1752 na derwaarts vertrokke dog met „wat een tegen sin en vreesen zal UwEd: bij mijn „aparte brief aan haar HoogEd: van 20 Meij 1752 in „allen omstandigheeden vinde, mitsgaders bij die van „8 October op hoedanigen wijsen deze krooninge on„der alle frivole uijtvlugten is tardeerende gehouden „het welke ons bij secrete Resolutie van den 26^e^ „September hadde doe Resolveeren Expresse gecomm: „na Tjinrana Bonij te senden ten eijnde Zijn HoogEd: „aldaar niet langer op te houde blijkens Instructie aan „deselve mede gegeven, en wat middelen door mijn al „verder in 't werk zijn gesteld tot vereijdelinge van „alle quade aanslagen, als hebbende die tot de mac„cassaarse parthijen toegedaan zijn daar van den prins „Pongawa de voornaamste was onder den andere be„sloten Zijn Hoogh^d^ te detroneeren of van kant te „helpen gelijk de meeste ook van gevoele waren het „vertrek niet ondernome moeste hebbe, maar door goet „overleg en verdeeltheid alles vrugteloos geraakt en „vereijdelt zijnde, daar toe ik niets onbesogt hadde „gelaten is Zijn Hoogheid in October daar aan na „'s Lands wijse gekroont en den 14 November aan dit „casteel geretourneert waar na Zijn Hoogh^d^ met seer „veele uijtdrukking van aankleeving voor d'E. Comp: „meenigmaal zijne verpligtinge heeft betuijgt gelijk „almeede bij aparte brief aan haar HoogEd^s^ in dato „30 Meij 1753 is genoteert, hebbende vervolgens op

[1]) Van 20 Mei 1756, blz. 6 e.v., bundel Makassar No. 165. Landsarchief. Batavia.

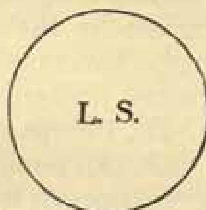
„den 28 Junij daar aan het voorbeeld der oude Ko„ninge van Bonij in dit casteel de contracten beswooren „en gerenoveert blijkens de daar van gemaakte acten „in de secrete casse berustende, welk een en ander de „goedkeuringe bij haar hoogEd^{s} aparte brief van 20 „Decemb^{r} 1753 heeft weggedragen".

Het origineele contract met Sultan Djalalu-d-din gesloten bevindt zich in den bundel Makassar in 'sLandsarchief te Batavia onder No. 273. Wij geven het hier in extenso weer, in de eerste plaats, omdat wij het straks noodig hebben voor de beschrijving der Bonesche en Soppengsche vlaggen en in de tweede plaats, omdat wij het nergens in zijn geheel zagen afgedrukt. Het luidt als volgt:

„Alzo de Koninginne van Boni *Aroe Timoerong* nu „*Matinro E Rietipoeloe E* op den 2 November 1749 „deser wereld aflijvig geworden is en alle d'rijksgroo„ten en kiesheeren eenpariglijk hebben goedgevonden „om inwijle haar Hoogheijds plaatse den Jong bonis „koning *Abdul Radjap Djalal oudin* te verkiesen en „aan te stellen en daar bij een brief en aansienelijk „bezending aan haar Hoog Edelheedens de Hooge In„diasche regeering tot Batavia kennisse gegeven, als „mede haar HoogEdelheedens aprobatie daar op versogt „en gevolgt zijnde, en op dat zulks in het toekomende „blijke, verklaard op gemelte koning zoo voor zig zel„ven als uijt name van het gantsche rijk van boni „voor af, gelijk d'voorige koningen bevorens meermae„len en in alle opregtigheijd gedaen hebben zo als den „presenten koning meede doet, d'E. Comp^{e} naast God „almagtig d'enigste zij die het volk van bonij uijt haare „slavernije gereddet en in vrije staat gestelt heeft, welke „zij door Godes genade tot nog toe gerustelijk beleven „ja dat d'E. Comp^{e} alleen d'oorsaak is dat haare hoof„den nog op het lichaem staan, dat hij koning met „alle de groten en het geheele volk van boni bij haare „nakomelingen de voorsz: weldaden van d'E. Comp^{e} „nimmer meer zullen vergeeten maar deselve althoos

„in liefde en trouwe dankbaarlijk erkennen, zo lang de „zon, en maane aen den hemel zal scheijnen, en dewijl „zo wel de overleeden koninginne van bonij met de „Koninginne van loeboe, Turatte, Laijo etc[a] als de ko-„ningen van Ternaten, Tidor en Bouton eendragtelijk „ingesloten zijn in een bondgenootschap dat onder de „naam van 't bongaijse contracten aan alle bekent en „gesloten is omtrent Barombong op 's E. Comp[s] eijgen „grond in dato 18 November 1667 zo belooff en sweerd „heijliglijk voor God den presenten koning van Bone „zoo voor zig zelven als het geheele rijk stiptelijk naar „te komen en te agter volgen al het geene bij gemelte „contracte is bedongen en g'accordeert zo veel de bond-„genoten betreft even of al het zelve van woord tot „woord waare g'insereert ten welken eijnde den Ko-„ning van Bone het voorsz: contract, uijt de minute in „maleijds en arabische letteren hier ter secretarij berus-„tende ten bijwesen van den Gouverneur en raad en „alle de rijksgrooten van bone en verder Comp[s] hooge „bondgenoten duijdelijk voorgeleesen tot verificatie en „blijke van de renovatie desen ten overstaan als vooren „met het rijkszegul en handtekening bekragtigt en den „eed na landswijze gepresteert.

„Aldus Gerenoveert en beswooren op Macassar In „'t Casteel Rotterdam Den 28 Junij 1753.



Ter ordonnantie van den wel Edelen Agtbaaren Heer Gouverneur en Raad.

Burggraaff
p[l] Secret[s]

Clootwijk
Sinkelaar
Vetzold
Winckelman
Meurs
Voll
Ravensberg
Hodenpijl

Het afleggen van den eed na landswijze geschiedde, zooals wij lezen in de „Bijdragen tot de geschiedenis van Celebes" [1]) en ook in verschillende kontracten door de Compagnie met Zuid-Celebesche vorsten gesloten, door het zweren op den koran en het drinken van kriswater of sagoweer. Deze laatste wijze van zweren bestaat hierin, dat de persoon, die den eed aflegt, de punt van zijn kris in water steekt en dat water vervolgens opdrinkt.

Volgens genoemd artikel is het een plechtiger eed, dan die op den koran en van zeer oude afkomst. De persoon, die op deze wijze de waarheid bevestigt, geeft daardoor de verwensching te kennen, dat, zoo hij zijn eed verbreekt, zijn bloed door zijn eigen kris moge gestort stort en door zijnen vijand gedronken worden, gelijk hij het hem aangeboden water drinkt.

Naast het ovaalvormige Compagnieszegel in rood lak met het randschrift D. O. C. Macassar, staat in zwarten inkt afgedrukt het rijkszegel van Bone, hetwelk achthoekig van vorm is. Wij vonden in de sphragistische verzameling van 's Genootschaps museum onder een 43-tal metalen, origineele zegels van Bone dit zegel terug, benevens een driehoekig zegel, eveneens afkomstig van sultan Djalalud-din, doch dat blijkbaar door hem gebruikt werd als vorst van Soppeng. Een afdruk van beide ziet men hieronder met de beschrijving, die Prof. Dr. R. A. Hoesein Djajadiningrat zoo welwillend was voor ons op te maken.



يا الله المحمود في كل فعاله

جلال الدّين ابن ادريس

لطف الله به

O, Allah, de geprezene in al zijne daden, Djalal oeddin ibn Idris. Allah zij hem genadig.

[1]) T. v. N. I., 16e jrg., afl. 7–12, 2e deel, 1854, II, blz. 245. Zie ook: Dr. B. F. MATTHES, *Boegineesche Chresthomathie* III, blz. 250.



يا رابع لدرجي
السلطان جلال الدين ياحي
١١٥٥
لا يموت سنة

O, Gij, die (mij) in rang [verheft.
Soeltan Djalal oeddin.
O, Levende, die niet sterft, [jaar 1155.
Er staat: رابع, zeker was bedoeld رانع ; لدرجي misschien bedoeld الدرجة

Ten aanzien van de schrijfwijze van het jaartal 1155 H = 1742 A. D. op het driehoekige zegel vestigen wij de aandacht op een eigenaardig soort Arabisch cijferschrift, waarvan Dr. Matthes melding maakt in „Eenige proeven van Boegineesche en Makassaarsche poëzie" [1]), in welk werkje eenige Boegineesche gedichten in dat cijferschrift zijn verschenen.

Ook merken wij nog op, dat het door Dr. de Vries geziene zegel in de Makassaarsch-Hollandsche „Instructie voor den zendeling voor het Hof van Bone Walanna voor Boneratte" van 12 Januari 1764 berustende in het landsarchief te Batavia volkomen hetzelfde is, als het hier afgedrukte achtkantige zegel. Zijne transcriptie van dat zegel is dus niet juist.

* *

In den bundel No. 132 in het Landsarchief te Batavia, bevattende fragmenten van de Makassaarsche Dagregisters uit de jaren 1676—1766, vonden wij op 28 Juni 1753, het volledige verhaal van de plechtigheid, waarmede de onderteekening en vernieuwing van het

[1]) Uitgave Kon. Inst. v. T. L. en V. van N. I., 's Gravenhage, 1883, blz. 2 e.v.

hiervoren gegeven contract gepaard ging. Het verhaal is naar onze meening te belangwekkend, vooral in verband met het herstel binnenkort van het Bonesche rijk, om het niet hier in zijn geheel weer te geven. Het luidt aldus:

„Alle de Leeden van den politicquen Raad heden morgen door den heer Gouverneur geconvoceert zijnde; zoo verscheen De Coning van Bonij ontrent half thien uuren onder dit casteel, en voor de waterpoort; wanneer zijn Ed: den koopman en fiskaal Steven Winkelman, benevens (den) [1]) onderkoopman en Sia(bandha)ar Godfried Carel (Meurs) committeerde, om die (Hoo)gheijd buijten de waterpoort te recipieeren, en tot binnen 't casteel voor het Gouvernement te conduiseeren staande het Battaillon in een dubbelde reije gerangeert van binnen de waterpoort tot aan de stoep van 's heeren Gouverneurs wooning tusschen welke militie zijn Hoogheijd (gaande onder een zonnenscherm, of quitasol, die van boven met een goude knoop, en de stock bij na ten eenenmaal met goud beslagen verciert was) begeleijd wierd door gem: gecommitteerdens, tot aan de stoep, alwaar zijn Hoogheijd door den heer Gouverneur en de verdere leeden van(den) Raad minnelijk ontfangen (we)rde, traden gezamentlijk (in) de ordinaire vergaderzaal, en namen vervolgens nevens de leeden van den raad na rang hunne zitplaatse, bestaande het gevolg van zijn bonijse Hoogheijd in desselfs broeder Poeanna Madolangang, den tweeden Tomilalang Aroe mampoe, Aroe Ponre, Datoea Baringang, Aroe Backa, Aroe Tanette matoa, Aroe Tanette malolo, Aroe matjege, Aroe Pontjini, Aroe Tiboedjong, Glarang Bonto alacq, nevens nog verscheijde princen en een gevolg van circa 200 man op de Inlandsche wijse toege(rust) en na dat men verders (een) weijnig tijd met het (vragen) na elkanders welsta(nd) onder het nuttigen van thee water en eenige confituuren, alsmede 't hou-

[1]) Wat tusschen haakjes staat, zijn gaten in het manuscript.

den van indifferente discourse doorgebragt hadden; stond den tweede Tomilalang van desselfs zitplaats op, en dede de volgende aanspraak; dat nadien 't den heere Gouverneur behagt hadde desen dag hier toe te beraamen, als nu uijt naam van 't bonijse Rijk binnen 't casteel gekomen waren met haaren nieuwen koning Abdul Radjap djalal Oudin, op dat denselven de contracten met D.E. Comp^e. aangegaan en geslooten op haar landswijse te besweeren, alsoo zijlieden noijt zouden vergeeten de door D.E. Comp^e. genotene (wel)daden, tegelijk hunne (dan)k betuijgende voor Haar HoogEdelhedens gunstige toestemminge van haaren nieuwen vorst. Zijn agtb: dese aanspraak met toepasselijke woorden b'antwoord hebbende; vragde vervolgens aan Zijn Hoogheijd; of het den Coning behaagde, dat men met het opleesen der voorsz: contracten een begin zoude maken; 't geen door gem: vorst met ja b'antwoord zijnde; wierd op ordre van den heer Gouverneur het Bongaijse contract en acte van renovatie eerst door den Secretaris in 't nederduijts en alsdoen door den maleijtse schrijver in 't maleijts mede opgelesen, 't welk verrigt wesende, (vra)agde Zijn Ed: of zijn Hoog(heijd) deselve wel verstaan (hadde) zoo antwoorde dien (volgens met) Ja, met bijvoeging, dat ge(dachte) contracten schriftelijk onder Zijn Hoogheijd waren berustende, hierop vroeg den heer Gouverneur; of Zijn Hoogheijd volgens gebruijk zijner voorzaaten deselve geliefde te onderteekenen, en met het Rijxzegel te bekragtigen, waartoe dien vorst zig bereijdwillig thoonde, dog het rijxsegel niet mede gebragt hebbende zond zijn hoogheijd ter stond, om het zelve te halen, intusschen wierd op het verzoek van den coning in de vergaderzaale ruijmte gemaakt om wanneer deselve hadde geteekent te konnen kanayeren, het rijxzegel gekomen zijnde nam dien vorst de pen en (tee)kende de acte van reno(vatie) met zijne gewoone (hand)teekening, 't geen voorts met het rijxzegel wierd bekragtigt, waarop den Coning immediaat van Zijn stoel

oprees en onder het geluijt van gom en ganrangs met het ontblooten van zijn heupgeweir kanijerende op de kragtigste wijze betuijgde de diere verplichting die zoo hij als zijn voorvaderen aan D. E. Comp^e hadden voor de meningvuldige weldaden van D. E. Comp^e genoten, en dat hij zig althoos als een getrouw Bondgenoot van D. E. Comp^e zoude gedragen waarna den heer Gouverneur en Raad Zijn Hoogheijd als eerste en oudste Bontgenoot van D. E. Comp. op Celebes complimenteerde, onder 't losbranden van 9 kanonschoo(ten) van de punt Bonij, (waarop) Zijn Hoogheijd versogte (of het) den heer Gouverneur be(hagen) mogte met denselven even voor de Puije van het Gouvernement te treeden eenelijk om de hand aan 't rijxquitazol t'willen slaan ten eijnde alle de buijten staande oog getuijgen mogten zijn, dat D. E. Comp^e Zijn Hoogheijd bevestigde in de waardigheijd van onder dezelve te mogen gaan, het welk zijn Ed. dien vorst minnelijk accordeerde, en daarop gezamentlijk naar buijten tredende, alwaar gem: quitasol stond; sloeg zijn agtbr: de hand aan dies stock, met een aanspraak aan de omstaande boniers (be)helsende zijn Ed: hiermede (betuy)gde, dat den (Conin)g van bonij uijt naame (van) D.E. Comp^e was bevestigt in de waardigheijd, om desen quitasol te mogen voeren intusschen Zijn Hoogheijd onder de quitazol treedende, waarop des Conings broeder Poeanna madalangang en den tweeden Tomilalang mede met het ontblooten hunner kritsen haare getrouwigheijd voor D E. Comp^e en derselver nieuwen Coning swooren, waarna Zijn Hoogheijd door den heer Gouverneur weder in de voorzaal wierde geleijd en gevolgt van de verdere groote en gezelschap wordende onderwijlen verscheijde tafels gedeckt, en met spijse zoo op de Inlandse als Europeese wijse toebereijd, vervult, als wanneer Zijn Ed. den Coning van Bonij de Leeden van den (Raad en de) voornaamste Bonijse (groo)ten, nevens diverse geq(ualific)eerde 's Comp^e dienaaren (ten dien eijnde tegens middag genoodigt) gezamentlijk gingen aanzitten

geduurende de maaltijd wierde verscheijdene conditien onder het doen van eenige kanoonschooten van 't casteel, gedronken, en intusschen de tijd met eenige vermaakelijke discoursen doorgebragt tot ontrent vier uuren in de namiddag; wanneer Zijn Hoogheijd den heere Gouverneur nogmaals op het minnelijkste bedankende, zijn afscheijd naam: werdende in maniere als gekomen weder door den heer Gouverneur tot op de stoep en door (vo)ormelde gecommitteerdens (tus)-schen de geschaarde militie door, tot buijten de waterpoort begeleijd, als wanneer nogmaals 9 schooten van de bolwerken deses casteels gedaan wierden".

* *

De verhouding van Bone tot de Edele Compagnie was na de kroning van den vorst en de bezwering van het contract opperbest. Gouverneur van Clootwijk verstond de kunst beleidvol met de Inlandsche vorsten om te gaan, hen gunstig voor de Compagnie te stemmen en daarbij het gezag te handhaven. Hij is daar niet weinig trotsch op en laat dat in zijne brieven aan de Hooge Regeering en ook in zijne memorie van overgave aan zijn opvolger Gouverneur Blok duidelijk merken, waar hij zegt, hoe hij van zijn kant ook niet in gebreke is gebleven „door alle minnelijke ommegang „het vertrouwen van zijn HoogEd. te gewinne, het welke „verkreegen zijnde UwEd regeeringe zeer faciliteeren zal „en veel contribueere tot de bestendige ruste daar aan „d'E. Comp. boven alle andere der bondgenoten geleegen „is, zijnde dese vrindelijken ommegang en goed ver-„trouwen tusschen Zijn Hoogheid en mijn zoo groot „geworden als ik geloof in voorgaande teijden exempele „zijn gevonde, als hebbende zelden zake van belang „ondernomen zonder mijnen raad en toestemminge „eerst daar in gehoord te hebben en waar omtrent ik „ook nooijt spaarzaam ben geweest, zonder egter uijt „gedagt te laten gaan dat men met een volk te doen „heeft die de weldaden haast vergeten".

Na de goede eigenschappen van Sultan Djalalu-d-din te hebben opgesomd, laat van Clootwijk niet na ook de kwade zijde van het karakter van den vorst te doen zien. Wij laten hem daartoe weder zelf aan het woord, omdat het jammer zou zijn het kernachtige oud-Hollandsch met zijn typische zegswijzen in hedendaagsch Nederlandsch om te zetten.

„De gebreken die Zijn Hooghd. Bonij heeft, kenne ik „mede in den grond door de veeljarige ondervindinge „en agte nodig dezelve Uw Ed: meede ter kennisse „te brenge namentlijk dat wanneer zijne hofgrote of „eenige ander quaad gesinde Bondgenoten, gelijk den „Koning van Tello is, eenige propositie ten nadeelen „van d'E Comp: doen, zijn Hooghd. die niet opentlijk „durft tegen spreken, om zoo het spreekwoord zegt „bij alle voor de goede man te wille speele: hebbende „zig zelven eens zoo verre laten vervoeren door des-„selfs broeder den Koning van Soping dat op den „25 Julij 1754 met het geheele Hoff in 't casteel verscheen „klagende de novo over die van Lamoeroe gelegen „tusschen Tanette en Soping blijkens de daar van „gegevene opene acten van haar hoogEds. neffens een „medalje en goude keten aan Radja Palacca in dato „den 1n. Maart 1672 welke een en ander zijn hooghd. „mede binne bragte, dog vermits deze acten dicteert, „dat Gem. Lamoeroe buijten toestemminge van d'E. „Comp. aan geen andere mogt werden overgedragen „en Zijn Hooghd. Boni het zelve aan zijn Broeder „willende afstaan of daar toe eerder door hem ge-„dwongen zonder te durven wijgeren, en dewelke van „Lamoeroe verklaarende onder Soping niet te willen „sorteeren en de meeste uijt vreese op die quade ge-„rugte na Tanette protectie gezogt, zoo was Zijn Hooghd. „egter genootsaakt om desen onrustigen broeder niet „weder tot vijand te krijgen, een pas te doen daar „over hij naderhand groot berouw getoont heeft, na-„mentlijk wanneer Zijn Hooghd. wilde staande houde „dat met dat Landschap na eijgen goedvinden konde

„leven en ik daar op het contrarie debateerende vol-„gens den inhoud van de acten hier voorwaarts ge-„zegt, met bijvoeginge dat indien Bonij onvermogen „was zijne vasalen tot reeden te brenge het dan immers „beter zoude wesen D'E. Comp. dat land weder in „possessie nam dan te gedoogen het aan vreemde of „andere dan boni zoude overgaan, dat dit land in „den jaare 1670 door 's Comp. wapenen geweldig was „gesubjugeert en dat ik liever mijn leven wilde verliesen „dan het eens verkreegen goed mijner Heeren Meesteren.

„Deze gegronde reedene die Zijn Hoogheid niet weder „leggen konde, maar aan de andere kant om dat de „Koning van Soping mede present was wilde Zijn „Hoogheid ook zijnen Eijver toone die hem zoo driftig „maakten dat eerst den Leenbrief en vervolgens de „medalje en keten van zijnen hals op de tafel wierp „met te zegge (wil d'E. Comp: mijn land neme, neemt „dit dan ook wederom, alle het welke Uw Ed:e breed-„voerig gedetaileert zult vinde bij mijn aparten brief „van 10 October 1754 als mede het berouw het welke „zijn hoogheid twee dagen na dit geval aan mijn in „'s Comp: thuijn wegens het gepasseerde betoond heeft „mijn zelfs bedankende dat deze zaake dusdanig hadde „gedirigeert om dat nu hoopten door zijnen broeder niet „meer derwegen geplaagt te zullen werden onder betui-„ginge dat alle het gepasseerde in schijn voor sijn volk „geschied was, laggende wijders over de verkeerde „reekening van zijn broeder den koning van Soping".

Dit merkwaardig voorval met de bekende ketting en medaille „voorhenen door de Compagnie liberalijck aan zijn Hoogheit Radja Palakka vereert", vindt zijn tegenhanger tijdens de regeering van dien vorst zelf. Radja Palakka, die zijn levenlang geregeld in de schuld zat bij de Compagnie, begon op een gegeven dag het herhaaldelijk aanmanen tot betaling te vervelen. Hij stuurde een gezantschap, dat zijne gouden kettingen en medaille tot onderpand van zijn schulden bij den President Jacob Cobs op tafel deponeerde, „'t welck door den

„president, als vrywat aanstotelyck schynende, op de „beleefste wyse geëxcuseert zynde, soo hadden de afge-„sondene na veele wederzydse debattens die kleynodien „eyndelyck weder na Bontuale gebraght om Zyn „Hoogheyt van hun wedervaren rapport te doen" [1]).

Ruim een jaar na het voorval met de gouden ketting had op den 25sten October 1755 (en niet op den 15den Augustus, zie blz. 210) de uitreiking van het vaandel plaats aan Bone en van eenzelfde vaandel aan Soppeng. De vaandels zijn een geschenk van Jan Dirk van Clootwijk aan zijn grooten vriend en Soedara [2]) Sultan Djalalu-d-din ter nadere bezegeling van het na zijne kroning hernieuwde contract met de Compagnie en tevens aan zijn halfbroeder La-Tongang of Aroe Panjilie, Datoe van Soppeng.

Omtrent de plechtige uitreiking hadden wij het geluk in een bundel half vergane fragmenten uit Makassar van 1755 (Landsarchief, No. 388/5) het daarover handelende officiëele rapport terug te vinden. Wij laten het hier in zijn geheel volgen:

RAPPORT AAN DEN WEL
EDELEN AGTBAREN HEER
JAN DIRK VAN CLOOTWIJK
Gouverneur en Directeur Deser proventie benevens Den Raad

Verhandelt bij resol. van den 10 Nov. 1755.

Wel Edele Agtbare Heer
en Heeren Meede Leden

Aangesien het uwelEd. agtb:e behaegt hebben om ons bij derselver bijeenkomst van den (?) October te committeeren, om de ter ordre van uwEd. agtb. in gereetheijd gebragte vaandels voor hunne hoogheden

[1]) Zie *Daghregister Casteel Batavia*, 8 Aug. 1681, gedrukte uitgave, 1919, blz. 492.

[2]) De gewone naam, dien de Koning van Bone en de Gouverneur elkaar gaven.

Den koning van Boni, en Sopeng aan haar hoogheden ter hand te stellen. Zoo is het dat wij in gevolge van gerepte besluijt ons op den 25, daar aan in Geselschap van de ter afhaling van gerepte vaandels gecommitteerde Bonische, en Sopische, afgezanten en mindere Rijksgrooten, onder een meenigte toevloet van menschen in volkome statie na bontoualoe begeven hebben, alwaar gekomen zijnde vonde wij hun hoogheden aldaar onder eene tot die plegtigheijt in gereetheijd gebragte barouwe zitten, aan dewelke wij terstond de Reden van onse aankomst bekent maakten en vervolgens na de dragers van gerepte vaandels getreden zijnde, Lieten wij dezelve aan de stokken reijgen wanneer wij deselve uijt naam van uwelEd. agtb. aan hun hoogEden overandigden, onder verzekeering dat dE. Comp. niets aangenamer zijn zouw, dant te zien dat de alliantie met hun hoogEden, en verdere bondgenoten bevestigt bleeft, en dat ten blijke van de goede genegentheijd en trouwe daarom deeze vaandels aan hun hoogheden gegeven wierde, waar voor Zijn hoogheijd Boni en Soping terstond hunne ootmoedige dankbaarheijd betuijgde doende hun hoogheden ten blijke van trouwe en stantvastigheijd aan D.E. Comp.e, terstond den Eed van getrouwigheijd met 't uijtrecken hunner kritsen, welke sermonieel gevolgt wierd door de verdere Bonische en Sopingsche Rijksgrooten en mindere onderdanige bondgenoten, die al mede den Eed van trouwe in handen van hunne hoogheden afleijden, dog hier mede den middag bereijkt hebbende, begaven wij ons met hunne hoogheden op evengem. barouwe alwaar wij door Zijn hoogheijd Boni pragtig ter maal tijd onthaeld wierden; drinken in tussen verscheijde bokalen, Zoo op de gezontheijd van uwelEd. agtb. als die van hunne hoogheden, en verdere inlandsche Regenten, waar onder ook gedronken wierd de goede armonie tusschen d:E. Comp. en hun hoogheden Bonij en Soping bij welke gelegentheijd Zijn hoogheijd Bonij ons kwam te verzeekeren, dat zoo lang hij adem in zijn lichaam hadt, niet nalaten zouw zijn trouwe aan

d E. Comp. te betoonen, en deze zoo ongemene blijk van vriendschap te erkennen, zullende teffens zorg dragen dat de beijde handen noijt ofte ooijt zoo door zijn hoogheijd als door desselfs onderhoorige bondgenoten en mindere onderdanen van elkander gescheijden wierden, welke blijke van trouwe door Zijn Hoogheijd Soping nader bevestigt wierd, hier mede onder 't drinken van nog eenige mindere conditien de maaltijd G' eijndigt zijnde, stonde wij van tafel op, om een pijp te rooken, dog reets laat in den namiddag geworden zijnde namen wij onze afscheijt van hunne hoogheden dewelke onder nog ander malige veel vuldige complimenten van dankbaarheijd volbragt zijnde, begaven wij ons onder de gewoone Eskorte na huijs, wanneer wij d'Eer hadden een mondeling verslag van dit ons wedervaren bij uw Edele agtb: te mogen afleggen.

en wijl wij vertrouwen dat wij hier meede aan d'veel g'eerde orderes van uwelEd: agtb. zullen voldaan hebben nemen wij de vrijheijd ons met de meeste eerbied te noemen.

WelEdele Agtb. Heer en Heeren
Meede Leeden

Maccassar
den 26 October
Ao. 1755.

UWelEd. Agtbaare
D'willige en Trouwschuldige Dienaaren
J^{n} WINCKELMAN
H^{k} VOLL.

Hoe dik de vriendschap tusschen van Clootwijk en de vorst was, laat eerstgenoemde in zijne memorie van overgave nog eens extra uitkomen in de volgende bewoordingen:

„Alle dese voorenstaande Bonijse hofgroote wete „ten vollen het goed vertrouwen tusschen Zijn Hoogh^{d} „en mijn en hoe zeer ik genegen ben het welzijn van „dat Rijk met alle vermogen voor te staan en den

„Koning in alle voorkoomende swaarigheden in mediaat „bij springe, door welke goede intelligentie zij mijn „oock niet minder agtinge toedragen als haren Koning „zelfs, tot welken pligt Zijn Hooghd. haar ook onop-„houdelijk aanmaant en ingevallen eens imant van de „hoffgroote mijn eenig ongenoegen toebragt die zoude „zig zelve exponeeren aan de krits.

„Want een twaelfjaarig verblijf in verscheidene be-„dieninge, van winkelier, sabandhaar, fiscaal, secunde, „gezaghebber en eijndelijk gouverneur en dat ik meest „alle Commissie van aangelegentheid heb bij gewoont „heeft mij bij desen Koning en hofgroote bekend doen „raken zoo wel als zij bij mijn, welke avantagie mijne „regeeringe zeer gefaciliteert".

„De agtinge die Zijn Hooghd. mijn toedraagt kan Uw Ed. „uijt het gezegde tegen den Capitain maleijer in bij „zijn eeniger hoffgrote op de bekome tijdinge van „mijn ontslag nagaan, seggende overleuijt, met de „traane op de wangen, gaat mijn broeder nu weg nu „wij malkandere zo grondig kenne, als hij den strijk-„stok in handen nam dan wist ik al hoe ik dansen „moesten, zal ik nu op mijn ouden dag weder nieuwe „danse moete leeren".

De opvolger van van Clootwijk, gouverneur Blok, kon blijkbaar evengoed den strijkstok hanteeren en was een even bekwaam dansmeester als zijn voorganger. In zijn brief aan de Hooge Regeering te Batavia is de vorst ten minste zeer met hem ingenomen, zoodat den 31sten December 1756 de G.G. Jacob Mossel en Raden hun getrouwen vriend en bondgenoot „Padoeka Sery Sulthan Djala Loedin, koning van 't uytmuntende Rijk van Bonij" zeer hoffelijk antwoorden, dat het hun „aangenaam geweest uyt Uwe „Hoogheids brief te hebben verstaan 't genoegen, dat „Uwe Hoogheid vindt in den persoon van den Gou-„verneur Blok.

„Den G.G. en de raden van India ook veele blijken „van de goede hoedanigheden en vreedelieventheid

„van de Gouverneur Blok hebben gehad, konde ook „geen bequamer persoon overeenkomstig met de deugden „van Uwe Hoogheid vinden".

Alvorens de Bonesche vlag thans zelf in beschouwing te nemen, dienen wij nog eenige feiten uit de verdere regeering van Djalalu-d-din naar voren te brengen in verband met de Soppengsche vlag.

Het rijk van Soppeng was volgens het Bongaaisch contract, art. 18 en 24, een rijk op zich zelf en bondgenoot van de V. O. C. Een rechtstreeksch verbond van de Compagnie met Soppeng heeft nimmer bestaan; ook tot het vernieuwd Bongaaisch verdrag van 1824 trad Soppeng niet toe. Het is vooral de staatkunde van Aroe Palakka en van Sultan Djalalu-d-din geweest om de kronen van Bone en Soppeng (en ook van Goa) op eén hoofd te vereenigen. De Compagnie zag dat niet gaarne. Zij trachtte in Zuid-Celebes den stelregel in toepassing te brengen van het „verdeel en heersch", hetgeen moge blijken uit wat wij vonden aangeteekend in de afgaande Patriasche missive van 1732: [1]) „Dat bij ons, ten opzigte der absolute bevestiging van de Bonijse Koninginne Aroe Timoeroe in „het rijk van Soping is besloten de ministers te ordonneren, om des mogelijk te bezorgen, dat die twee „rijken na de dood van deze vorstin weder van den „anderen werden en blijven gesepareerd, ten fine daar „door te ontwijken het nadeel, dat somwijlen uyt de „vereeniging van dezelve, bij aldien het bestier quam „te vallen in handen van een vorst, die zig, door de „invoering van een ordentelijke regerings form, in „staat stelde zijn magt na vermogen te gebruijken, „zoude kunnen gebooren werden, dog bij de tegen„woordige toestand van zaaken niet apparent is, uijt „inzigte van de verdeeltheid, waar in dat hof zig thans „verward vind tot onze gerustheid, want zoolange die „blijft duuren, schijnt het, dat men voor dat uijtge-

[1]) Van 14 Februari 1732, blz. 170, Landsarchief, Batavia.

„breide gezagh zeer weinig zwarigheijt behoefd te „maken".

Bij den dood van Aroe Timoeroe in 1749 verviel het rijk van Soppeng op haar erfgenaam Sultan Djalalu-d-din. Zeer wijselijk zag deze echter van den Soppengschen troon af; hij gaf het rijk aan zijn halfbroeder La-Tongang Datoe La-Isoe Matinrowe ri-Lona (in de Compagnies bescheiden meer bekend onder den naam Aroe Pandjili of Panjilie), teneinde hem te vriend te houden. Aroe Pandjili toch heeft zijn broer nog bij het leven van Aroe Timoeroeng „veel quaat gebrouwe en bijna als Jong Koning uijt het bestier gestoten".

Met Aroe Pandjili waren de Soppengsche rijksgrooten op den duur niet tevreden. In Februari 1758 zetten zij hem af, doch waren omtrent de keuze van een opvolger verdeeld. Gouverneur Blok gaf, wel eenigszins in strijd met de in 1732 door de Hooge Regeering gegeven instructies, den 9den Maart 1758 Sultan Djalalu-d-din daarom den raad „dat zijn HoogE= zoude tragten de „Soppingers eens gesint te krijgen, en, de verkiesing vooral „niet op Arou Pauw te laten overgaan, deswijl Soping „daardoor van Bonij in 't geheel stand afgescheijden te „werden, maar wel, dat ze zijn Hoogheijd zelve ver„koozen, die dan iemand van de zijne in dat Rijk stellen „konde of wel in der tijd haar Een Conink na zijn „zin geven" [1]).

De Bonesche koning volgde den gegeven raad op en wist te bewerken, dat de Soppengsche rijksgrooten hem voor de tweede maal tot koning uitriepen, onder voorwaarde echter dat hij het rijk door een onder-koning zou laten bestieren, als hoedanig hij aanwees zijn schoonzoon La-Mapadjanjtji Daëng-Masoero Soeltan Moesa Polipoewe Matinrowe ri-Labaoeraoeng, die gehuwd was met zijn dochter Jollie Datoe Waliwe. In de Compagniesstukken staat deze vorst bekend onder den naam Mapa Aroe Patoodje.

[1]) Compendium op de secrete Papieren. Bundel 291. Makasser.

De rijksgrooten namen daarmede genoegen en den 20sten Augustus 1758 verschenen de Soppengsche gezanten bij Bone's koning en den gouverneur Blok om op plechtige wijze kennis te geven van de gedane afzetting van Aroe Pandjili en de verkiezingen van Sultan Djalalu-d-din en Mappa Aroe Patoodje [1]). Daarna vertrok het gezantschap naar Batavia om de Hooge Regeering in kennis te stellen met de troonswisseling.

Een jaar later nu schijnt het Compagniesvendel met de samengedrukte handen aan Soppeng te zijn ontnomen en in handen gesteld van Sultan Djalalu-d-din, alweder afgaande op het Compendium der Secrete Papieren, waarin staat: „Soppingse vaandel aan bonijs Conink „geintragueerd [2]) om dat zijn Hoogheijd is Datoua Ri„soping. Dag Reg: 29e 8ber: 1759".

Omtrent de Soppengsche vlag of vaandel nog het volgende uit de memorie van overgave van Gouverneur Reijke aan W. Beth: „Het (d.i. Soppèng) heeft „ook een volstrekte vrije en onafhankelijke verkiesing „van een koning buiten bemoeijenisse van de Edele „Kompe en van Bonij, schoon het anders althoos van „oudsher door huwelijken over en weder zodanig een „mutueele betrekking tot Bonij gehad heeft dat Bonij „Soping en Soping Bonij was [3]) en dus deze beide „genoegzaam konde aangemerkt worden als een volk „en een lighaam dat door een en dezelve Vorst gere„geert en bestierd wierd tot anno 1765, wanneer de „laast overledene Koning van Bonij [4]) van zijn regt „als Dato van Soping kwam af te zien en het rijks„vendel door de Kompagnie bevorens daar aan ge-

[1]) Zie „Compendium secrete Papieren".

[2]) Van het Portugeesche *entregar* = in handen geven, overreiken.

[3]) Een bij de Boegineezen zeer geliefde beeldspraak. Zie *Beschrijving en geschiedenis van Boeton* door A. LIGTVOET. Bijdr. T. L. en V. v. N. I. 4e volgreeks, 2e deel, 1878, blz. 46, waar vermeld staat, dat de koning van Boeton met Aroe Palakka een verbond sloot tot onderlingen bijstand, waarbij zij verklaarden, dat Boeton in den vervolge zou zijn Oost-Boni, en Boni West-Boeton.

[4]) D. i. Sultan Djalalu-d-din.

„schonken weder in onze handen stelde, egter zijn zij „nog altoos zeer na aan den anderen verknogt geweest „tot op het jaar 1783 wanneer er tusschen de Koningen „van die beide Rijken tweespalt kwam".

Het ligt buiten het bestek van dit artikel hier verder in te gaan op de geschiedenis van de rijken Bone en Soppeng. Hetgeen wij hierover hebben gezegd, leek ons noodig om goed de personen te belichten, die bij de schenking der onderwerpelijke vlaggen betrokken zijn geweest en de tijdsomstandigheden aan te geven, waaronder zij is geschied.

Slechts deze opmerking nog omtrent Sultan Djalalu-d-din.

Den 5den October 1772 werd door toedoen van den Gouverneur van der Voort een uitvoerige acte van successie opgemaakt, waarvan het eerste artikel luidt: „Dat de Hooge jaaren van den Regeerende Koning „Djalla Loedien, en de presente constitutie van het „Rijk, nodig maaken, om bij tijds iemand te benoemen „tot zijn Hoogheijts successeur, eer het God behagen „mogte denselven op te roepen"; en het tweede artikel: „Ten eijnde daar door voor te komen alle onlusten „die ligtelijk zoude kunnen gebooren worden, wanneer „daar in bij onverhoopt subit overlijden van hunnen „Vorst, niet waare voorzien".

Als troonopvolger werd in die acte aangewezen Djalalu-d-dins kleinzoon, de Prins Latanri Tappoe [1]).

In 1775 overleed Djalalu-d-din op ruim 80-jarigen leeftijd te Malimongang, een wijk te Makassar, vandaar zijn naam na zijn dood Matinrowe ri-Malimongang, d.i. de te Malimongang ontslapene. De volksgewoonte wil namelijk, dat men de overleden vorsten aldus noemt.

Den volledigen naam van den overleden vorst spelt Dr. Matthes als volgt: La Tĕmasongĕ Matinrowe ri-

[1]) Den juisten naam vindt men bij Dr. MATTHES, *Boegineesche Chrestomathie* III, blz. 78, namelijk: La-Tanritappoe Matinrowe ri-Rompegading Soeltan Achmed (d.i. de allerprijzenswaardigste) Çaléch (d.i. de vrome) Sjamsoe-d-dien (d.i. de zon des geloofs).

Malimongang Soeltan Abdoe-r-Razzaqi Djalaloe-d-dieni.

In de afgaande Patriasche Missives van 1775 [1]) vonden wij nog de volgende aanteekening naar aanleiding van dat overlijden: „Terwijl het vendel voor heen aan den „overleden Koning als teffens Datoe van Soping ge- „weest zijnde, Comp:e wegen geschonken, reeds te rug „gegeven is, om in der tijd aan den tegenwoordigen „Datoe te worden inhandigd".

In 1802 (zie geheim Daghregister) werd de koning van Soppeng door den gouverneur aangespoord om het daar nog steeds berustende vaandel af te komen halen, echter zonder gevolg. Het vaandel bleef namelijk tot 1806 in handen van ons bestuur te Makassar, aangezien het in verband met de voortdurende oorlogen tusschen Soppeng en Bone door den koning van laatstgenoemd rijk liever bij den gouverneur in bewaring werd gelaten [2]).

* *

De vlaggen met de samengedrukte handen zijn eene volkomen afspiegeling van het hiervoren weergegeven contract, hetwelk in 1753 met Sultan Djalalu-d-din gesloten werd. Hetgeen het contract vermeldt, vindt men gesymboliseerd op de vlaggen terug (zie plaat III fig. 6).

Op de linkerzijde van de vlag ziet men de Edele Compagnie voorgesteld als een zon met menschengezicht, die zijn machtige stralen naar alle zijden uitwerpt; op de rechterzijde Bone als wassende maan, eveneens als menschengezicht geteekend, omgeven door drie sterren. Zon en sterren zijn van goud en rood omlijnd; de maan is met zwarte verf geschilderd. De zinnebeeldige beteekenis van een en ander is o.i. duidelijk. Zooals de maan haar licht van de zon ontvangt, zoo ontvangt Bone van de Compagnie zijn licht, d.w.z. zijn macht en heerlijkheid in Zuid-Celebes.

---

[1]) Van 31 December 1775, blz. 249.

[2]) Zie *Zuid-Celebes*, Bijdragen tot de krijgsgeschiedenis en militaire geographie, enz. door P.B. van Staden ten Brink. 1884, blz. 94.

Aan de Compagnie dankt het rijk van Bone alles, zijn overheerschende positie onder de Bondgenooten, zijn voorheen ongekenden luister, of zooals het contract zegt: „dat d' E. Comp^{e} naast God almagtig „d'enigste zij die het volk van bonij uijt haare sla- „vernije gereddet en in vrije staat gestelt heeft, welke „zij door Godes genade tot nog toe gerustelijk beleven „ja dat d'E. Comp^{e} alleen d'oorsaak is dat haare „hoofden nog op het lichaam staan".

Niet onmogelijk is het, dat de ontwerper van de vlag met de drie sterren de mindere bondgenooten op Celebes heeft willen voorstellen, naast Bone als eerste en voornaamste bondgenoot.

Naar Boegineesche opvatting is de voorstelling van Bone door de maan eigenlijk een verlaging in rang en aanzien. In het Boegineesche heldendicht op de verovering van de Gowasche vesting Sombaopoe door Admiraal Speelman en Aroe Palakka in 1667, worden deze beide historische figuren sprekende ingevoerd. Speelman zegt daarin o. a.

„Twee zonnen slechts zijn er onder de rijken dezer „Aarde, waarop alle menschen, die onder den Hemel „zich bevinden, hunne blikken gevestigd houden (te „weten: Bone en de Compagnie)".

Op een andere plaats zegt Aroe Palakka:

„Toen kwam de koning van Gowa met zijn gevolg, „om zich te onderwerpen aan den vorst van Bone, die „dat land als een zon beschijnt, gelijk ook aan den „plaatsvervanger der Compagnie, wiens talrijke en ver- „heven bevelen overal geeerbiedigd worden" [1]).

Uit de wolken, geteekend onder de hemellichamen, komt van den Compagnieskant der vlag een blanke arm en van de Bonesche zijde een bruin geschilderde arm te voorschijn. Juist midden op de vlag drukken deze de handen ineen, als symbool van trouwe vriendschap en bondgenootschap.

[1]) DR. B. F. MATTHES, *Boegineesche Chrestomathie* III, 1872, blz. 248 en 249.

Onder de wolkenbanken zijn de onder het contract staande zegels in beeld gebracht. Rechts het achtkantige zegel van Sultan Djalalu-d-din, waarvan de transcriptie hiervoren reeds is gegeven, links het monogram der Vereenigde Oostindische Compagnie met de M van Makassar. Het naar links varend schip, symbool der Compagnie op alle Compagnieszegels, had eigenlijk daaronder moeten staan, maar het ligt voor de hand, dat de ontwerper het compagniesschip gebruikt heeft voor vulling van het boven-middenveld der vlag. Het is het type van een Oostindie-vaerder uit de eerste helft der 18de eeuw, kenbaar aan den reeds lagen achterbouw. Het typische hooge achterkasteel uit de 17de eeuw is reeds geheel verdwenen; slechts de kajuit is over. De driemaster, die met volle zeilen vaart, heeft liefst drie groote vlaggen en een wimpel geheschen.

Voor het vullen van het beneden-middenveld onder de saamgedrukte handen heeft men terecht een wapentrofee gekozen en daarmede de vlag tevens tot oorlogsvaandel gestempeld. Uit sommige berichten, o.a. uit een gezamenlijke actie van de Compagnie en Bone tegen den rebel Sangkilang meenen wij den indruk te hebben gekregen, dat het Compagniesvaandel bij vereenigd optreden naast den rijksstandaard, de Samparadja E of koningsvlag, ten strijde werd gevoerd.

De trofee is, zooals de nauwkeurige schetsteekening op plaat III duidelijk doet zien, samengesteld uit twee kanonnen op affuiten staande op een grasveld, waarop vòòr de kanonnen twee vaatjes buskruit, een stapel kanonkogels en een stapel handgranaten zijn opgesteld. Van de twee uithangende vaandels achter de kanonnen is de linker op de Bonesche vlag grijsgroen van kleur, waarschijnlijk een voorstelling van de Samparadja E, en de rechter rood, mogelijk de bloedvlag. Waaiervormig zijn voor de vlaggen uitgespreid Europeesche en Boegineesche wapenen en wel: geweren, lansen, sabel, kris, klewang, pompstokken en schilden. In het midden der trofee bevindt zich een koperen wapenrusting, borst-

harnas en helm met vederpluim, waaronder eenige trommen en trompetten. De trofee wordt ten slotte in het midden bekroond met de Padjoem-poelawang, het Bonesche staatsiescherm, teeken der vorstelijke waardigheid.

Het randschrift langs de zijden en bovenkant aangebracht in gulden letters met zwart omlijnd, luidt nauwkeurig als volgt:

„ZOLANG DE ZON, EN MAAN, SCHEYNE; ZAL DE, E;
„COMPE MET BONI, VAST, VEREENIGT BLEYVE";

سلاڬ اد متهاري دان بولن برچهاي دلاڠيت دمکينلاڬ
کمفني دان بوني اکن تڠݢل برککالن يڠ تياد برچري

„Selagi ada matahari dan boelan bertjahaja di langit
„demikian-lagi Kompeni dan Bone akan tinggal [1])
„berkekalan jang tiada bertjerai"

Langs den ondersten rand staat:

„DOOR ONSE KRAGTEN BLEYVEN DE HANDEN VAST";

داري کامي امفوڽ ککواسأن اکن تاڠن اين تڠݢل برفڬاڠن

„Dari kami empoenja kekoewasaan akan tangan ini
„tinggal berpegangan"

De uitdrukking „zoo lang de zon en maan schijnen" komt ook voor in de contracten met de vorige vorsten gesloten en wel dat gesloten met Aroe Timoeroeng in 1724 en met Lapataoe in 1696. In koning Aroe Palakka's laatste woorden op zijn sterfbed, den 6den April 1696, gesproken, kwam deze beeldspraak als volgt tot uitdrukking: „Daeng Takalile! gij goede „vrouw, die mij zoo dikwijls goeden raad gaaft, geef „zoolang gij leeft ook goeden raad aan Lapatouw! „Gij allen, die hier om mijn sterfleger vergaderd zijt, „gij hebt mijne woorden gehoord; gedenkt ze zelve „en houdt ze bij uwe nakomelingen in aandenken.

---

[1]) Op de bij BAKKERS en PERELAER gegeven afbeeldingen der Bonesche vlag leest men: لڠݢر = langgar, op de vlag zelf staat echter: تڠݢل = tinggal.

„En daarmede zeg ik u allen vaarwel!
„God, voor wien ik vertrouw dat mijne ziel spoedig „zal verschijnen, behoede u allen. Dat zoo lang de zon „en maan aan den hemel schijnen, gij ook vaststaat „met de Hollanders, is mijn laatste hoop en wensch" [1]).

De Compagniescontracten in de eerste helft der 17de eeuw gesloten met de Inlandsche Koningen van Bantam 1609, Ternate 1609, Sambas 1609, Jacatra 1611, Boeton 1613 en Palembang 1642 spreken van een „eeuwigh verbondt". Een „goede alliantie en vriendschap" zal „ten eeuwigen dage, onveranderlyck en onverbrekelyck" worden onderhouden.

In het Boengaaisch Tractaat van 1667 zelf vinden wij de beeldspraak van zon en maan niet terug, wel de aanduiding van den eed „op den Alcoran Solem- „neel besworen, ende tot te meerder bekrachtiginghe „van dien, noch gedroncken, het water over haere „Crissen gegoten, betekenende naar des Landswyse, dat „indien het verbont quamen te verbreken, by alsdan „van hare eyghe geweeren moeten vernielt werden".

Daarna echter begint de zon en maan-formule in brieven en contracten met de vorsten van Zuid-Celebes en de Overwalsche rijken te voorschijn komen. In een brief van den koning van Bima en Dompo aan G. G. en Raden van 1669 zal men „so lange als de werelt staet", de Compagnie niet vergeten. In brieven van de Koningen van Goa en Tello, in 1669 aan Joan Maetsuycker geschreven, bezweert men oprechte en trouwe vrienden van de Compagnie te zullen blijven „solang de son en maen schijnsel geven sullen". Ook in het contract met de „gebroeders coningen van Chirrebon" in 1681 gesloten, komt de uitdrukking voor.

Dat deze geliefkoosde Inlandsche beeldspraak voor het aangeven van ons begrip „eeuwig" reeds zeer

---

[1]) Zie *De levensgeschiedenis van Aroe Palakka*, in hoofdzaak naar Inlandsche bronnen bewerkt, in T. v. N. I., 19den Jrg., afl. 7—12, tweede deel, 1857, blz. 104.

oud is, moge hieruit blijken, dat zij als slotzin voorkomt in een Oudjavaansch eedformulier van vóór het jaar 1000, hetwelk thans nog op Bali gebruikelijk is. De vertaling van dien zin luidt aldus: „Zoolang als „Zon en Maan 't gansche wereldrond verlichten, zoo„lang is hij de rampzaligheid van telkens sterven en „wedergeboren worden deelachtig.
„Zoo luidt de eed van hem die met eene waardigheid „bekleed is, ten aanhoore van 't gansche publiek, van „lieden uit den laagsten stand, den middelstand, den „hoogsten stand" [1]).

De Soppengsche vlag is een getrouwe copie van de Bonesche. Ze is van dezelfde afmetingen als deze en eveneens van licht-crêmekleurige Chineesche zijde. De rood baaien buis, waarin de stok gestoken wordt, zit ook hier aan de rechterzijde. Met uitzondering van enkele kleine afwijkingen van geen beteekenis [2]), zijn de hoofdverschillen ten eerste gelegen in de verandering van den naam „*Boni*" in „*Sopping*", ten tweede van het achtkantige zegel van Djalalu-d-din in het driekantige, waarvan de transcriptie hiervoren is gegeven, en ten derde van de kleuren van beide vlaggen van de wapentrofee in blauw met witte strepen (de linker vlag) en rood met witte strepen (de rechter vlag). Waarschijnlijk slaan die kleuren ook op twee vroeger bestaan hebbende of nog bestaande, voorname Soppengsche rijksvlaggen.

Dat de inscriptie in den driehoek niet anders is dan een nabootsing van het vóór de uitreiking reeds lang bestaande zegel van den vorst ligt onzes inziens voor de hand, evenals het feit, dat het jaartal in dat zegel niets met den datum der uitreiking van de vlag te maken heeft, zooals uit het voorafgaande overduidelijk is gebleken.

---

[1]) Prof. H. KERN, *Verspreide Geschriften*, zesde deel, 1917, Kawi-oorkonde II (Jaha), blz. 295. Dr. R. Ng. POERBATJARAKA vestigde hierop mijn aandacht.

[2]) In het randschrift van de Soppengsche vlag staat bijvoorbeeld: „D'Handen", bij de Bonesche „De Handen".

Tot zoover onze aanteekening over de vlaggen Lima si AttingE. Bij ons onderzoek bleef ons echter steeds de vraag prikkelen: „Waarom heeft men in 1860 de Bonesche vlag aan Admiraal Speelman toegeschreven? Heeft Speelman indertijd een vlag aan Bone, dus aan Aroe Palakka, ten geschenke gegeven?"

Wij hebben voor de beantwoording van die vraag weder de Compagniesbescheiden uit Speelmans tijd geraadpleegd en met goeden uitslag. Het Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia, Anno 1679, heeft ons de oplossing gebracht.

Den 25sten October 1678 verscheen Radja Palakka, Conincq der Bougisen, wiens bijstand de Compagnie had ingeroepen voor de oorlogen op Java, met het schip Terthoolen voor de tweede maal te Batavia. Hij had met zich medegebracht „syn vrouwen, gesin en ommeslagh ende een cloecke parthye van syn beste crygers", ongeveer 3000 man, waarvan er 2000 te Japara aan wal waren gezet.

In dien tijd was Soerabaia en het verdere Oosten van Java geheel in de macht van den bekenden Troenå Djåjå geraakt. Mataram was door hem veroverd en de Soesoehoenan naar Tegal gevlucht, van waaruit deze de hulp van de Compagnie inriep. De Gouverneur-Generaal *Rycklof van Goens* (1678—1681) besloot die hulp te verleenen en met kracht werd dan ook de oorlog tegen Troenå Djåjå, wiens bolwerk Kediri was, ingezet.

Radja Palakka werd met grooten luister te Batavia ontvangen. Cornelis Speelman, die bij de Boegineezen in hoog aanzien stond, werd „het algemeen kommando en de zorge over de te Batavia remorerende Boegies en Makassaren toevertrouwd".

Maandenlang werd Radja Palakka met zijne troepen te Batavia in reserve gehouden voor alle mogelijke gebeurlijkheden tegen Bantam en om redenen van politieken aard tegenover Goa. Een en ander zeer tot verdriet van dien vorst, die het herhaalde eerbetoon

jegens hem bijzonder waardeerde, doch zich zeer ergerde over zijn werkeloosheid en gescheiden zijn van zijne krijgers te Japara. Den 6den Juni 1679 besloot men aan Palakka's herhaald aandringen om naar Java's Oostkust te mogen vertrekken gevolg te geven, hetgeen eindelijk den 15den Juli d. a. v. plaatsvond, nadat hem een grootsch afscheid was bereid. Van het omstandig verhaal daarvan in het Dagh-register [1]) nemen wij het eerste deel hier over tot en met de vaandeluitreiking:

„Dese voormiddagh wert Zyn Hoogheyt den Conink „Palacca en zyn Coninginnen Dain Talille en Marana „als verdere staetjuffers mitsgaders d' andere Bougize „Coningen, Prinçen en bontgenoten door d'E. Joan van „Hoorn, secretaris van Haer Ed^e., den sabandhaer Ocker „Ockersz, d'E. Commandeur Jacob Couper, d'E. capitains „Abram Daniel van Renesse en François Tack benevens „de juffers Bogaerd, Ockersz en van Hoorn met ses „carossen en 12 paerden, verzelt met 24 militairen „onder een sergeant, uyt haer logiementen gehaelt en „onder 't gespeel van eenige Bougyze gommen en andere „instrumenten binnen 't casteel gebraght, alwaer aen „de oostzyde de compagnie militairen in volle wapen- „rustinge in batalje stondt, die men passeerde, het vrouw- „getimmer vooruyt, daer den Coningh Palacca en zyn „geselschap kort op volghde, gaende de puye op in de „groote voorsael, alwaer Zyn Hoogheyt, terwyle de „Coninginnen Talille en Marana en haer staetvrouwen „terzyde in de dwarsgalderye door mevrouwe generaels „ontmoet en in de vertreckcamer wierde gebraght, door „d'Ed^e. Heere *Directeur Generaal Cornelis Speelman* op „een seer affabele wyse ontfangen en door de reght- „streckende galderye, in dewelcke ter wederzyde de „ruyters te voet benevens de pilaren in volle geweer „gerangieert stonden, in de groote vergaderzael geleydt „wiert, daer Zyn Ed^t. de Heere Gouverneur Generael

[1]) Van 1679, ddo 15 Juli, blz. 302–304. (Uitgave Bat. Gen. v. K. en W.)

„ende de Heeren Raaden van India (excepto d'Heer „Ordinary Raet Balthasar Bort, wat onpasselyck zynde) „vergadert saaten, tegenover dewelcke Zyn Hoogheyt „Palacca ende de vordere Coningen, Prinçen en grooten „op stoelen en voorts op bancken zitplaetsen aenge- „wesen wierden en een weynigh terzyden beneden „deselve de gesanten van den Sousouhoenan Aman „Courat Sinnepatty Ingalaga, reght tegenover den ca- „piteyn der Malleyers, Joncker Manipa alsmede de „gecommitteerde die Radja Palacca en den heelen stoet „binnen hebben gebraght; in deser voegen dan een „weynigh ternedergeseten ende Zyn Hoogheyt en de „verdere Coningen en grooten eenige vrundelycke krag- „tige redenen, ten meerendeele specterende op het werck „van Java's Oostcust, d'algemeyne ruste der oosterze „volckeren, Comp^e. inclinatie tot deselve en mede tot „Zyn Hoogheyts perzoon ende de Bougize stenden door „de mont van de Heer Directeur Generael Cornelis „Speelman voorgehouden en eens rontgedroncken zynde, „soo stondt Syn Ed^t. de Heere Gouverneur Generael „en het geheele geselschap op, sigh begevende op de „stoep ofte puye van de groote voorsael, waermede Zyn „Hoogheyt Palacca gelegentheyt vondt de trappen aff „te treden en met uytgetogen zydgeweer in 't gesigt „van een groote menichte toekyckers en zyn eygen „suite op de Bougize wyse (gelyck hy gedurende zyn „aenwesen alhier al verscheyde reysen heeft gedaen) „andermael een eedt van getrouwigheyt te doen, waerin „hy door de andere Bougize Coningen in ordre en „daerna ook door den Amboinezen capiteyn Joncker „nagevolght wiert, waernae Zyn Hoogheyt sigh weder „op de puye begeven hebbende, terwyle dat de Bougyze „Vorsten terzyde soo op de trappen als daervoor „stonden, *soo lieten Haer Ed^e. de eer- en pronckvaen- „delen en hantgeweeren van binnen haalen en zyn Ed^t. „perzoonelyk Zyn Hoogheyt overreyckende, onder een „ernstige en niet min vrundelycke aenspraeke tot op- „weckinge van valjandize en dapperheyt, een groenzyde*

„vaendel, vergult, heel cierlyck gemaekt en met des „Compˢ waapen aen d'eene en desselffs eygen pour- „traict aen d'andere zyde beschildert, dat door hem met „een ongemeene groote vernoeginge aengenomen wiert, „na hetwelcke dan voorts de uytdeelinge van vaendels „en curieuse handgeweeren aen d'andere vrye Coningen, „de Ragias Tanete, Layou, Bancala, Boelecomba, Boe- „louboulou mitsgaders d'andere Bougyze Princen en „grooten *door de Heere Directeur Generael Cornelis „Speelman* wierde gedaen".

De beschrijving van het afscheid en het brengen van „de geheele swier" onder het gebulder van het geschut en onder hoofdgeleide van den Directeur Generael Cornelis Speelman naar boord, laten wij ter bekorting achterwege. Palakka vocht dapper met zijn troepen in Oost-Java. Troenå Djåjå werd nog hetzelfde jaar onderworpen en de opstand geheel onderdrukt, waarna Palakka naar Makassar terugkeerde.

Ten aanzien van het groenzijden vaandel aan Palakka geschonken zijn wij van meening, dat dit een dubbel vaandel moet zijn geweest, aangezien de beschilderingen zoodanig door de zijde heendringen, gelijk blijkt uit alle in het Museum aanwezige vlaggen, dat het onmogelijk is om de beide genoemde afbeeldingen: „des Compˢ waapen" aan de eene zijde en Palakka's „eygen pourtraict" aan de andere zijde, op één stuk zijde te schilderen zonder dat de teekeningen geheel door elkaar zouden loopen. Onder 's Compagnies wapen dient te worden verstaan het groot zegel der Compagnie, een Oostindië-vaarder met volle zeilen, waarboven de initialen D. O. C. [1]. Dit blijkt duidelijk uit de oorkonde, die in 1672 aan Aroe Palakka bij de bekende gouden keten werd uitgereikt, waarin o.a. staat: „Z. H. welgemeld met deze „onze opene acte van agreatie en opbrobatie hebben „begunstigen, maar nog daarenboven vereeren willen

---

[1] Voor de vermoedelijke beteekenis hiervan, zie: Dr. F. DE HAAN, *Priangan*, deel I, blz. XI.

„een gouden keten met een afhangende medaille, *daar „Compagnie's wapen op uitgesneden staat*, tot een altoos „durend eereteeken".

Op deze medaille, bewaard in de schatkamer, staat het Compagniesschip met D. O. C. en eigenaardig daarboven nog het monogram V. O. C.

Dat bij het Bonesche volk de herinnering aan de voorwerpen behoorende tot de rijksornamenten nog steeds levendig is, bleek ons, toen wij bij het afsluiten van dit artikel een korte nota in handen kregen [1]) met het opschrift: „Tentang permoelaän Keradjaän di Bone". Deze nota bevat eenige gegevens omtrent genoemde ornamenten, verstrekt door één der oude rijksgrooten, die den naam heeft met adat en overlevering zeer op de hoogte te zijn. In die nota staat onder punt 9e: „Padjoeng PoelawangE, petta ri SompaE, minta pertoeloengan dari Ambarala, Soppealema laloe diberikan Padjoeng PoelawangE beserta satoe sembangeng tjot, satoe lima siatting, satoe bessi SikoE tanda ta' bertjeraian Bone dan Compagny".

Wij meenen dit raadsel als volgt te moeten oplossen: *Padjoeng-Poelawang E.* Pĕtta To ri-SompaE verzocht hulp aan Admiraal Speelman, die vervolgens schonk de Padjoeng Poelawang E benevens een sembangeng tjot, een Lima si atting en een Bĕssi si Ko E, als teeken van het onverbreekbaar verbond tusschen Bone en de Compagnie.

Padjoeng Poelawang E is het fraaie gouden staatsiescherm, Lima si atting E de ons bekende vlag en Bĕssi si Ko E zijn twee zware in elkaar gesmede ijzeren ringen, ingelegd met eenige gouden vierbladige bloemetjes. De sembangang of kollara (van ons „collier") is de zoo juist vermelde, zware gouden schakelketting met eerepenningen, die Pĕtta To ri-SompaE, onze aangebeden vorst of wel de groote Aroe Palakka, van

[1]) Aan het Departement van Binnenlandsch Bestuur toegezonden door den Gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden.

de V. O. C. ten geschenke heeft gekregen en die als waardigheidsteeken bij plechtige gelegenheden door de vorsten gedragen moet worden.

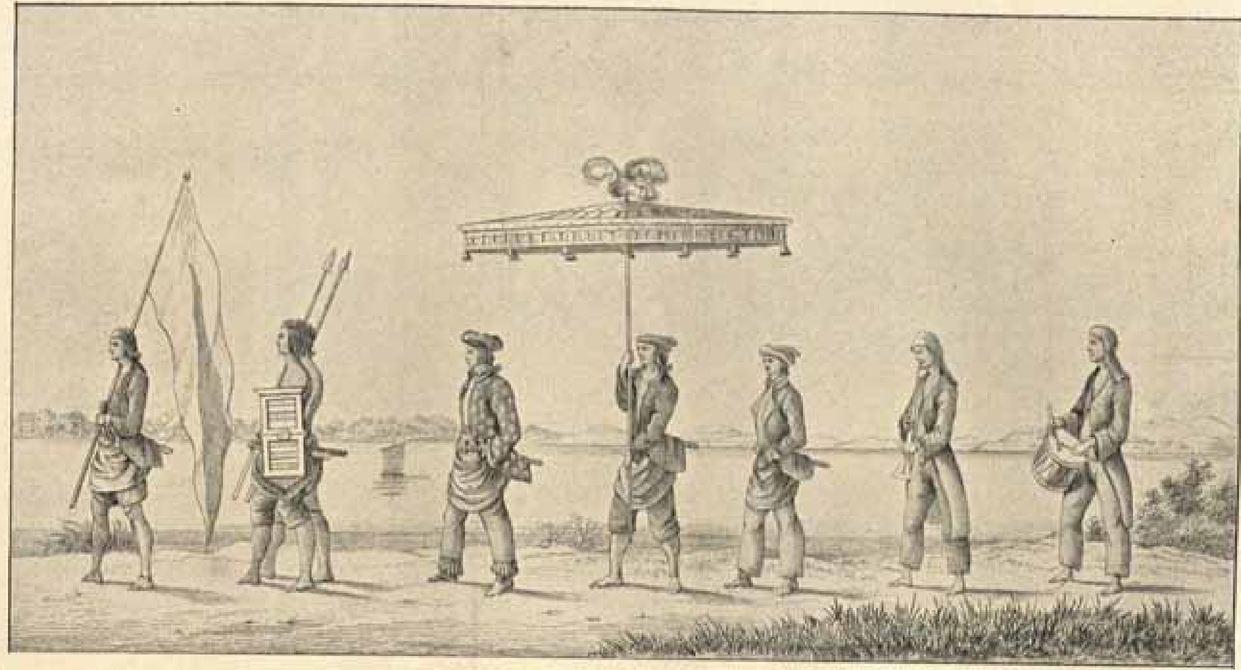
Afgescheiden van het feit, dat ook de andere gegevens in bovengenoemde nota op verschillende punten afwijken van hetgeen Bakkers en Matthes gehaald hebben uit de Boegineesche lontars, weten wij uit het voorafgaande reeds met zekerheid, dat de vlag Lima si atting van gouverneur van Clootwijk afkomstig is. De mogelijkheid bestaat echter, dat de voorstelling geheel of gedeeltelijk ontleend is aan het dubbele groenzijden vaandel in 1679 aan Radja Palakka te Batavia uitgereikt, de zijde dus, waarop 's Compagnies wapen was geschilderd.

Op de andere zijde van dat vaandel, waarop Radja Palakka's „eigen pourtraict" stond, komen wij zoo dadelijk terug.

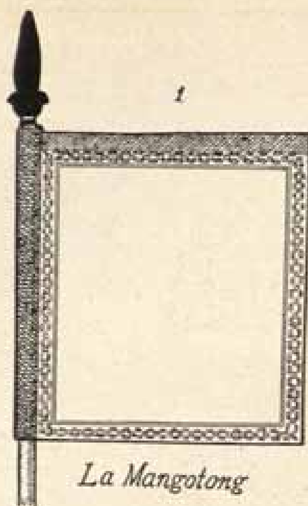
* *

Op de platen II en III en de gekleurde plaat zijn alle rijksvlaggen van Bone afgebeeld, die thans in bewaring zijn in 's Genootschaps Museum en waarvan vlag No. 6 ons bekend is. Deze vlaggen zijn den 6den October 1913 door den heer W. J. Coenen, Gouverneur van Celebes en Onderhoorigheden, onder nadere goedkeuring der Regeering tegelijk met alle andere Rijkssieraden van Bone aan het Bataviaasch Genootschap in bewaring afgestaan. Den Assistent-Resident van Bone, den heer D. F. A. Brautigam, werd opgedragen die sieraden naar Batavia over te brengen, alwaar ze in 's Genootschaps Museum werden ondergebracht, verspreid over schatkamer, historische zaal en ethnografische zalen (groep Makassaren en Boegineezen).

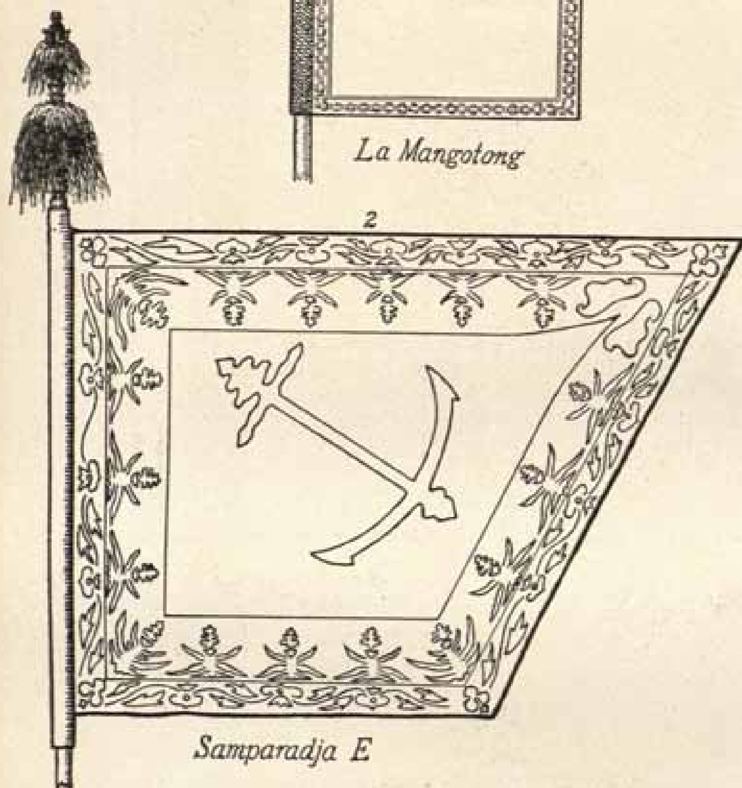
Na den val van het Bonesche rijk in 1905 vluchtte de laatste vorst met zijn sieraden het gebergte in. Onderweg begroef hij een gedeelte ervan, doch, evenals hij zelf, werden ook zijne teekenen van macht en waardigheid geleidelijk achterhaald. De vorst werd weggevoerd naar Java; de heilige rijkssieraden bleven echter tot groote voldoening van het volk in Bone



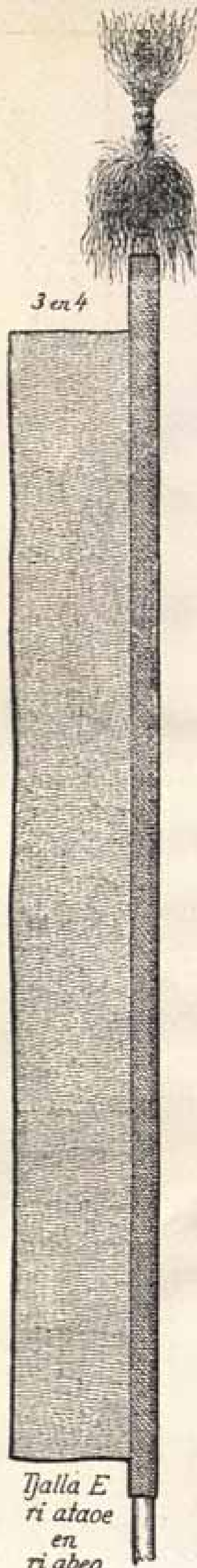
I. Staatsieoptocht in Boegineeschen trant van den Sultan van Goenoeng Taboer (Oost-Borneo).



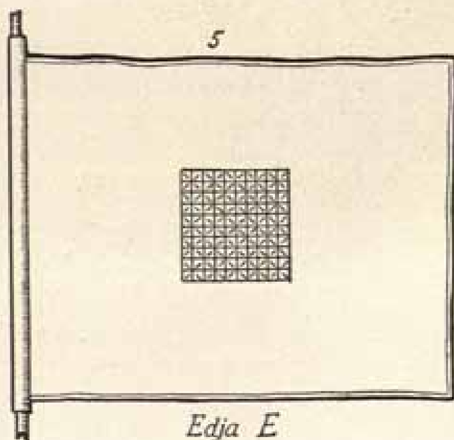
La Mangotong



Samparadja E



Tjalla E
ri ataoe
en
ri abeo



Edja E

Alle afbeeldingen $^1/_{25}$ van de ware grootte.

6

ZOLANG DE ZON EN MAAN SCHEYNE: ZAL DE E: COMPE MET BONI VAST VEREENIGT BLEYVE:

DOOR ONSE KRAGTEN BLEYVEN DE HANDEN VAST:

Lima si atting E

7

Goeroeda E



IV. Gouden knop van de Samparadja.

achter. In het bivak te Watampone werden zij, door militairen veilig bewaakt, opgeborgen in een klein houten huisje op palen achter de prikkeldraadversperring. Toen de post Watampone door den grooten oorlog in 1913 werd opgeheven, besloot de Gouverneur de sieraden naar Batavia op te zenden.

Bekend is de groote beteekenis, die de volkeren van Zuid-Celebes hechten aan hunne rijkssieraden. Hij, die deze regalia in handen heeft, is meester van het rijk. Talloos zijn de verwikkelingen en oorlogen in den loop der eeuwen om het bezit der rijkssieraden gevoerd. Voor het volk zijn het veel meer dan bloote waardigheidsteekenen; het zijn voor hen de getuigen van vroegere grootheid, heilige reliquieën, waaraan men goddelijke kracht en macht toeschrijft. Wie over de dierbare vereering en aanbidding van deze voorwerpen iets wil weten, leze o.a. de aardige schets van F. J. van der Lijke-Prins in het weekblad *Indië* [1]).

Naar een behoorlijke beschrijving der rijksornamenten van Bone, opgemaakt bij de inbeslagneming in 1905 of bij de overbrenging naar het Museum in 1913 hebben wij tevergeefs gezocht. Wij vonden een paar inventarissen, die weinige bijzonderheden bieden en voor wat ze geven, hebben de samenstellers nog teruggegrepen naar den inventaris in 1860 opgemaakt door Bakkers.

* *

Aan de beschrijving der vlaggen op plaat II afgebeeld dient volledigheidshalve eene bespreking vooraf te gaan van Bone's oudst bekenden, doch sedert lang niet meer bestaanden rijksstandaard, geheeten de *Worompo-rong*, welk woord beteekent „zevengesternte". Volgens Bakkers [2]), die zijne gegevens heeft ontleend aan een Boegineesch geschrift, dat in 1859 in de woning van den voortvluchtigen vorst werd gevonden, werd die vlag zoogenoemd naar de 7 sterren, die in het doek geschilderd waren. Mata-selompoë, de eerste vorst van

[1]) 4de Jrg. 1920—21, Postenleven. VIII. Rijkssieraden, blz. 428—430.
[2]) *Het Leenvorstendom Boni*, blz. 171.

Bone, was reeds in het bezit van dit vaandel. Wij veronderstellen, dat met dit zevengesternte (Worom-porong beteekent letterlijk „lichtende menigte") het sterrenbeeld „de Pleiaden" werd bedoeld, reeds bekend in de Grieksche mythologie en genoemd naar de zeven dochters van Atlas en Pleione. De Makassaren en Boegineezen, evenals tal van andere volkeren van den Archipel, zien in de eerste plaats naar den stand van dit sterrenbeeld voor de bepaling van het juiste tijdstip voor het bewerken en beplanten der velden [1]). Ook in Europa richtte men zich voor dat doel daarnaar, terwijl de opgang in Mei voor de scheepvaart het begin van den gunstigen tijd aangaf en de ondergang van dit sterrenbeeld in November het begin der stormen op zee.

Zeer waarschijnlijk zijn de 7 sterren van de Worom-porong eveneens het zinnebeeld van de 7 kiesheeren of Aroe Pitoe van het rijk Bone.

Karrampĕloewa, de derde vorst van Bone, die volgens opgave van Crawfurd [2]) van 1398 tot 1470 A. D. regeerde, liet tijdens zijne regeering twee roode vlaggen maken, die aan weerszijden van de Woromporong moesten worden gedragen. Bakkers zegt van die vlaggen: [3]) „De „Bonieren splitsten zich bij optogten in drie deelen. Een „deel verzamelde zich om de Tjallaë ri ataoe (de roode „vlag aan de regterzijde), één om de Tjăllaë ri abeo „(de linker), en één om de Woromporong. Diegenen, die „zich om de Woromporong verzamelden waren de „bewoners van Madjang, Matowangieng, Boekaka, „Kawărrang en Maloi; welke vlag door den Matowa van „Madjang moest gedragen worden.

„Zij, die zich om de Tjăllaë ri ataoe verzamelden „waren de bewoners van Pattjieng, Tanette, Lemo,

---

[1]) Prof. Dr. Alfred Maass, *Sternkunde und Sterndeuterei im Malaiischen Archipel*, T. B. G., deel LXIV, Afl. 1 en 2, 1924 en A. J. A. F. Eerdmans, *Ethnologische schetsen omtrent Z. Celebes*, Weekblad voor Indië, 2e Jrg. No. 37, blz. 665.

[2]) *History of the Indian Archipelago*, Vol. II, 1820, blz. 484 en 485.

[3]) *Het Leenvorstendom Boni*, blz. 176.

„Masalle, Matjege en Belawa. De drager daarvan was „Kadjao Tjioe.

„Zij, die zich om de Tjållaë ri abeo verzamelden wa- „ren menschen van Arasang, Oedjoeng, Pontjeng, Ta, „Katoemping, Pada Tjanga en Madållo. Deze vlag werd „door Kadjao Arasang gedragen".

Deze beide vlaggen, Nos. 3 en 4 op plaat II, zijn aanwezig in het Museum. Het zijn lange, smalle vlaggen van een fraaie, roodbruin katoenen stof, die in Zuid-Celebes „lakka" heet. Aan de vlag zit een groen fluweelen huls, waardoor de stok wordt gestoken. Bij de vlaggen behooren lange houten punten voorzien van bossen gekleurd haar (volgens Bakkers haar van overwonnen Cerammers, naar onze meening geitenhaar), die boven op den stok moeten worden gestoken [1]). Het roode doek van beide vlaggen is zeer beschadigd, gedeeltelijk verteerd en met groote gaten.

Deze vlaggen komen ongeveer in vorm overeen met de op Java, Bali en elders bekende langwerpige vlaggen, genaamd *oemboel-oemboel*, die bij tempel- en andere feesten worden gebruikt en o.a. in de Garebegoptochten worden meegedragen.

Voor de Woromporong is naderhand als rijksstandaard in de plaats getreden de *Samparadja E* of de *Koningsvlag*. Bakkers geeft van deze vlag de volgende beschrijving:

„Ligt blaauw zijden vlag van den Admiraal Speel- „man, met een anker er in, versierd met een grooten „gouden massiven knop in de gedaante van een vaas, „waarvan twee bloembladen van ijzer en de overige van „goud zijn.

„De twee ijzeren bladen noemt men baranie en worden, „wanneer men de vlag ten strijde voert, naar den „vijand toegekeerd.

---

[1]) Bij BAKKERS en PERELAER zijn deze vlaggen ook afgebeeld, doch foutief. Men heeft den stok, of liever de met haar versierde punt, aan den smallen kant geteekend, zoodat de groen zijden huls de bovenrand van de vlag wordt.

„De vlag is verbonden aan een korten stok, waaraan, „volgens het volk, het haar van een overwonnen „Ceramschen vorst bevestigd is" [1]).

Figuur 2, Plaat II, is een verkleinde weergave van de teekeningen bij Bakkers en Perelaer. Bij deze laatste is de vlag grijsgroen gekleurd. Van de vlag zelf is thans weinig meer over. Ze is op de punt na, geteekend in figuur A, geheel vergaan, zoodat niets meer te herkennen valt, ook geen stukje van de ankerfiguur.

Het ornament van de punt wijkt aanzienlijk af van de schetsteekeningen bij Bakkers en Perelaer, die zooals reeds gezegd, afkomstig zijn van den kapitein Kempees. Men vergelijke daartoe de figuren A en B. De vergane vlag is geheel besloten in een groote paarsblauwe zijden hoes, die den vorm heeft van een rechthoekig trapezium en waaraan langs de rechthoekszijde een roode baan is genaaid, die gediend heeft als huls voor den vlaggestok.

A.



B.



Zoowel in de litteratuur als in de Compagniesbescheiden vonden wij tal van aanwijzingen, die duiden op de groote belangrijkheid van deze vlag. Er bestaat een bekende Boegineesche spreuk, die zegt: „Nigi-nigi

[1]) PERELAER zegt hetzelfde, doch schrijft de vlag nièt aan Speelman toe: DE ROCHEMONT doet dat wel.

„na sakko Padjoeng-Poelawĕng na tappi La Makawa, „na padoeangngi Latea ri doeni, na takkĕngngi La Tole-„jang ya si Poewatta si Bone ki" of wel: „Wie zich „boven zijn hoofd laat dragen de Padjoeng Poelawĕng „(gouden pajong), bij zich draagt La Makawa (kris „met Hindoe-beeldje) en daarbij tevens Latea ri doeni „(recht zwaard), en in zijn hand houdt La Tolejang „(lans), die is heerscher over gansch Bone".

Toch was de Samparadja E nagenoeg even belangrijk en hoog in aanzien als de vier hier zoo juist genoemde rijksornamenten [1]). Dit moge o. a. blijken uit hetgeen J. von Stubenvoll daarover zegt: [2]) „The „superstition of the Nations of Celebes is so great „respecting what they call the Royal, or National colours, „or standard, that, if even the most insignificant person „should happen to become master of them, he might „raise the most dreadful insurrection, in which the „whole of the Mob would follow him, and leave their „King and Nobles alone".

Dezelfde schrijver, vertaler in het Engelsch van de nota van Gouverneur Blok e.a., geeft de volgende beschrijving van de vlag: [3]) „SAMPARADJAYA, in „the Boogheese Language signifies the royal standard. „This standard is never carried in the field, except „when the king himself marches with the army; on „which occasion it was always, in the time of Paganism,

---

[1]) Men kan de insignia naar hun belangrijkheid splitsen in: *Mak.* gaoekang en kalompowan, *Boeg.* arădjang en ăkarădjang. Zie omtrent dit onderscheid, en de vele traditiën verbonden aan de rijkssieraden, het uitstekende artikel van P. J. Kooreman *„De feitelijke toestand in het Gouvernementsgebied van Celebes en Ond."* in „De Indische Gids", 5e Jrg. I, 1883, blz. 171—204 en dat van A. Spoor Jr. *„Het een en ander omtrent de Inheemsche Rechtsgemeenschap, in het bijzonder de Boegineesche, in het rechtstreeksch bestuursgebied van het Gouvernement Celebes en Onderhoorigheden"*. Kol. Tijdschr. 1928, 17e Jrg., blz. 164—198.

[2]) *History of the Island of Celebes. . . .* , Vol. 2, Calcutta Gazette Press. 1817, p. 89.

[3]) Als boven, Vol. 1, Explanation of the names and titles, p. II.

„first sprinkled with human blood. But since they „became Mahometans that ceremony is performed by „them with the blood of a Buffalo. It announces that „they shall either die, or conquer".

In de Afgaande Patriasche Missives van 12 Dec. 1739 blz. 111 t/m 114 kan men een verhaal lezen, hoe de „twee waardigste ornamenten van dit Rijk (= Bone), namentlijk den gouden sonnescherm en den koninglijken standaart", die in handen waren geraakt van de Wadjoreezen, eindelijk terug waren verkregen. Deze „zoo hooggewaardeerde rijxstandaart en sonnescherm" werden door Gouverneur Smout en de meeste Raadsleden bij de Koningin bezichtigd en „overkostelijk bevonden".

Eene bijzonderheid is nog, dat de Tjällaë-ri-ataoe en Tjällaë-ri-abeo de Samparadja E onafscheidelijk op het oorlogsveld vergezelden, evenals de La-maronrong (= de wakkerschudder) en de La-sisompala (= de onwederstaanbare, twee gėnrangs of inlandsche trommen, die naar de overlevering verhaalt met den eersten koning in Boni zijn gekomen. Wanneer deze trommen geslagen worden, dan raakt de meest luie Boniër in opwinding en sluit zich in geestdrift aan ten strijde.

Het besprenkelen met bloed van een buffel of ander offerdier van de Samparadja E, 's vorsten hoofdvaandel, en ook van de beide Tjällaë's komt men herhaaldelijk in de geschiedbronnen tegen [1]). Het gebeurde, zoowel voor het ten oorlog gaan, als wel na een succesvollen afloop van den krijg. Eveneens bij kroningsplechtigheden en andere. In het geheim dagregister van het kasteel Rotterdam van 23 April 1785 lazen wij de volgende mededeeling omtrent een brand in Bone vijf dagen vóór de zoogenaamde „voorstelling van den koning": „zijnde niet alleen zijn koninglijk verblijf in „Tjinrana en Huis van zijn Moeder in de asche gelegd

[1]) De besmering met bloed diende om de magische kracht, die aan die voorwerpen werd toegeschreven, te versterken. Zie C. Spat. „*De Rijkssieraden van Loewoe*", Ned. Indië Oud en Nieuw, 3e Jrg. 1918–19, blz. 64–72.

„maar ook verbrand geworden alle zijn rijks-ornamen-„ten, uitgenomen de Standaard van Staat, die hij ten „huise van den Madanrang juist bezig was geweest na „hunne gewoonte met het bloed der offerdieren te „besprengen" [1]).

De Gouverneur stuurde bij het ontvangen van dit bericht den vorst een brief van beklag, waarin de opmerking, dat dit thans de tweede maal was, dat het verblijf van den vorst in brand was gevlogen; eerst te Oedjoeng Tanah en nu in de binnenlanden. Tevens informeert hij zeer belangstellend, hoe het nu met 's Konings voorstelling zou gaan. Deze werd, aangezien de maand nu zeer ongelukkig was, uitgesteld. Een herroeping van het bericht over de verbranding der ornamenten konden wij niet vinden. En toch moet dit bericht valsch zijn geweest, daar de ornamenten nog heden ten dage aanwezig zijn. Wellicht is er iets verbrand en heeft men de zaak schromelijk overdreven. Wel werden op Celebes de rijksornamenten in de woningen der vorsten of regenten bewaard, die dan den naam van ornamentshuizen (*bola-arâdjang*) verkregen. In een afzonderlijk kamertje of miniatuurhuisje behangen met gekleurd katoen werden de voorwerpen opgeborgen.

Ook hebben de rijksornamenten hunne eigen gronden, waarvan de vorsten en hoofden het vruchtgebruik genieten. Het streven van de hoofden om zich met die gronden te verrijken, blijkt o.a. uit wat wij vonden in het geheim dagregister [1]) van 1782: „Maandag den „28sten Januarij kwamen bij mijn den prins Craeng „Data en Sjahbandhaar der Makassaaren zeggende dat „de Tomilalang van het Bonische Hoff hun had laaten „aanzeggen om ter plaatse alwaar 's Rijks standaart „of hunne Samparadja bij de belegering van Goah „had gestaan niets te mogen beploegen of aanplanten, „alzo dat district uit dien hoofde de Boniers toebe-„hoorde. Ik zeide hun dat ze maar vrijelijk haar gang

[1]) Landsarchief Batavia, Makassar. Bundel 93.

„daarmede zoude gaan, dat zij geen de minste adres „van de Tomilalang te verwagten hadden en dat bij „aldien daar over eenige pretentien te maaken was „het als dan niet des Tomilalangs maar des Konings „zaak was om mijn en geenzints hun lieden daar over „te onderhouden".

Welk een voorname plaats de rijksstandaard innam, blijkt uit zijne aanwezigheid bij alle plechtigheden van eenig belang en uit het eerbewijs, hetwelk dat vaandel bewezen werd. Indien de vorst uit zijn residentie trok, werd de Samparadja voor hem uitgedragen, waarna hij volgde onder het staatsiezonnescherm, de quitasol met gouden stok, zooals hij in de Compagniesbescheiden staat vermeld. Nevenstaande plaat geeft een goede voorstelling van een dergelijken optocht. Ze stelt voor een staatsieoptocht van den sultan van Goenoeng Taboer op Oost-Borneo, een vorst van Boegineeschen oorsprong [1]).

In de „Ceremonie der Inlandsche vorsten omtrent d'Ed. Compie" [2]) was bepaald, dat de koning van Bone verplicht was, indien hij het Casteel te Makassar passeerde met den hoofdstandaard of wimpel te groeten.

Ook wanneer hij den gouverneur in zee ontmoette, was hij verplicht den standaard of wimpel aan den grooten mast te strijken. Evenals de Compagniesdienaren den plicht hadden bij het voorbijzeilen van het Casteel of het ontmoeten van den gouverneur in zee de zeilen te strijken, zoo werd dit ook gevergd van de onderdanen van de Inlandsche vorsten.

Dit groeten met de zeilen was een echt Boegineesch gebruik. In de Latowa, een oud Boegineesch wetboek,

---

[1]) Uit: *Narrative of the Voyage of H. M. S. Samarang* by Captain Sir EDWARD BELCHER, Vol I, London 1848, p. 215. Toen de Kommandant van het Engelsche oorlogschip naar de beteekenis van al zijn vlaggen vroeg, antwoordde de Sultan: „The colours you see are Bugis, from Celebes, excepting that large Dutch flag, which was a present from the Governor of Macassar".

[2]) Zie memorie van overgave van Gouverneur van Clootwijk.

staat: „Wij moeten, evenals een ieder die ergens met „zijn vaartuig ligt, waar de vorstelijke vloot voorbij „vaart, ons spoeden, om gelijk het woordelijk heet, „de zeilen vorstelijke hulde te laten bewijzen aan den „monarch (B. pasômpaï sompana) d. i.: de zeilen op te „rollen, en het uiteinde dat beneden is, boven te „brengen" [1]).

De volgende aanhalingen de eerste uit het geheim daghregister [2]) en de tweede uit het reeds meermalen genoemde compendium uit de secreete papieren zijn in verband met het bovenstaande nog van belang: „Arrive van Bonijs koning uit de binnen landen. Zijn „Hoogheid die het kasteel in het voor bij zeilen met „eenige schooten uit zijn klein geschut en het driemaal „strijken van zijn grooten wimpel gesalueert had, liet „ik ook na den gebruike met negen canon schooten „doen begroeten".

„Datoua Risopeeng tegens de gebruijken en contrac- „ten trotselijk voorbij dit Casteel gezeijld zonder de „wimpel te strijken, protestatie daartegens" [3]).

Wat betreft de teekening van de Samparadja moeten wij geheel afgaan op die in 1860 door Kempees gemaakt. Het lijdt echter geen twijfel, of zij is juist. Balango-samparadja beteekent, zoowel in het Boegineesch als in het Makassaarsch, *een anker met twee haken*. „Vandaar ook" zegt Dr. Matthes, [4]) „de naam van *samparadja* gegeven aan een krijgsvaandel, behoorende tot de rijkssieraden van Bone. Soms worden ook onder dien naam ål de rijkssieraden samengevat". Samparadja is dus geenszins de Boegineesche vertaling van koningsvlag, al was het de vlag van den koning.

Het anker als embleem in de vlag komt meer op Inlandsche vlaggen voor. De groote liefde van de

---

[1]) Dr. B. F. MATTHES, *Over de ada's of gewoonten der Makassaren en Boegineezen*, 1885, blz. 166.

[2]) Van Dinsdag 29 Mei 1781.

[3]) Dag. Reg. 25 en 26e May 1757.

[4]) Boegineesch-Hollandsch woordenboek, 1874, blz. 704.

Boegineezen voor de zeevaart is bekend. Reeds van ouds dateeren een groot aantal bepalingen op het gebied van handel en scheepvaart, die de verhoudingen tusschen reeders en zeevarenden regelden. Ook de talrijke Boegineesche nederzettingen op vele plaatsen in den Archipel getuigen van een vroegere ontwikkeling van de scheepvaart bij dat volk. Dat de koning van Bone dus een anker in zijn vlag voerde, zou uit dien hoofde zeer voor de hand liggen.

De volksoverlevering geeft over het ontstaan van die vlag echter de volgende uitlegging: [1]) „Samparadja E, „petta to ri SompaE berkata sewaktoe ia pergi ber- „perang di Djakattara bahasa djikalau saja kombali, „saja bikin bendera sesama boeatan ini hoeloe saoeh".

Volgens deze gegevens zou dus Pĕtta to ri SompaE of Aroe Palakka, toen hij naar Jacatra vertrok om oorlog te voeren (zie blz. 239 e.v.) de belofte hebben afgelegd, dat hij een vlag met een anker er in zou laten maken, indien hij terugkeerde.

In verband met de toeschrijving van de Samparadja aan Speelman door de Rochemont en Bakkers is bij ons de vraag gerezen, of Aroe Palakka de vlag (met haar anker van Europeeschen vorm) niet van Java heeft medegebracht en of die admiraal misschien in zijn vlag een anker voerde. Bij de bestorming van het Makassaarsch bolwerk Sombaopoe in 1667 door admiraal Speelman en Aroe Palakka werd bij de verovering van het noordwestelijk bastion daarop aanstonds door een der schippers en een kwartiermeester des admiraals vlag en wimpel geheschen [2]). Tot onzen spijt konden wij noch bij de Jonge, noch ergens anders een aanwijzing vinden, hoe die admiraalsvlag en wimpel van Speelman er hebben uitgezien.

Eigenaardig is het ook, dat het ornament op de nog overgebleven punt van de Samparadja (zie fig. A)

---

[1]) Punt 4° van de op blz. 243 genoemde nota.

[2]) Zie N. MAC LEOD, *De onderwerping van Makassar door Speelman 1666—1669*. De Indische Gids, 22e jrg. 1900, blz. 1296.

geheel afwijkt van het door Kempees geteekende (zie fig. B). Er zijn echter meer onnauwkeurigheden in de teekeningen van de rijksornamenten in 1860 gemaakt; men is toen blijkbaar in haast te werk moeten gaan.

Zoo zijn de beschrijvingen, doch vooral de teekeningen bij Bakkers en Perelaer van den gouden knop van de Samparadja geheel verschillend van de werkelijkheid. Plaat IV geeft een mooi beeld van dien zeer sierlijk gevormden knop. Het voorwerp stelt zeer duidelijk een geopende bloem voor, zeer waarschijnlijk van de bakoeng (Mal. tolok, Crinum asiaticum L. fam. Amaryllidaceae), een sierheester met fraaie, groote, witte bloemen, die hetzelfde, typische bloemdek hebben als hier in den gouden knop is gestyleerd. De stamper is uitgewerkt tot een fraai gevormde vaas of kruik, waarop zich nog een tweetal gelijkvormige kruiken bevinden, die naar boven toe evenredig in grootte afnemen en geplaatst zijn op schotels met een lotusrand. Het voorwerp is schoon van opvatting en een staaltje van fijne goudsmeedkunst. Het moet eerst gemodelleerd zijn van dun goudplaat en daarna van een ciseleervulling voorzien, waarschijnlijk een mengsel van hars en krijt. Daarna zijn de figuren er in gedreven. Opmerkenswaard is het, dat het hoofdmotief van het ornament op den gouden knop geheel overeenkomt met dat in de randversiering van vlag No. 2 (fig. A) en de vlag in kleurendruk. Ook treft men het aan op het witte staatsiescherm de Tĕddoeng Malawa E.

De twee zoogenaamde ijzeren bladen, die aan den knop voorkomen [1]), zijn in het geheel niet van ijzer, doch eveneens van goud, echter met zwavel zwart gebrand.

Nog een bijzonderheid over de Samparadja vindt men in het Indisch Jaarboekje *Warnasari* [2]). Daarin

---

[1]) Op de foto de twee horizontaal omgebogen bloembladeren in het midden.

[2]) Batavia, 1850, blz. 118 en 119. Op dit wapen, door Speelman in 1667 aan Makassar geschonken, vindt men een klapperboom afgebeeld met een zwaard doorstoken.

schrijft D.F.S. over „Het Wapen van Makassar". Hij geeft eene beschrijving van de verovering van de plaats door Speelman, die hij ontleend heeft aan het hoofdstuk „Makassaarsche Historiën" in Valentijns werk. Hij besluit het verhaal over die verovering aldus: „Het was bij „gelegenheid van deze overwinning, dat de fiere en kloek-„gebouwde admiraal te Mariso, in het aanzijn der ze-„gevierende bondgenooten en van de vernederde „vijanden, zijn sterk zwaard trok en hetzelve met eenen „stoot door eenen klapperboom stekende, [1]) uitriep:

„Zoo waar mijn arm sterk genoeg is om dezen stam „te doorboren, zoo ook zal het Hollandsche volk immer „in staat worden bevonden, om het Makassaarsche „volk in bedwang te houden en elk verraad te be-„straffen".

„Het verguld gevest of de greep van dit zwaard aan „Aroe Palacka ten geschenke gegeven, maakt thans „nog den knop uit van 's konings massief gouden pa-„ijongstok, terwijl het punt van het lemmet bevestigd is „aan den top van den voornaamsten standaard in „Boni, onder den naam van Sampa Radja bekend".

Waarop het hier aangehaalde verhaal gegrond is, op Europeesche geschiedbronnen dan wel Inlandsche overleveringen, konden wij niet ontdekken. Dat de top van den stok van de Samparadja niet gevormd werd door de punt van een zwaard, doch door den hierboven beschreven gouden knop, waaronder als versiering nog een groote haarpluim, blijkt duidelijk uit de teekeningen bij Bakkers en Perelaer, de foto bij Van der Lijke-Prins [2]) en uit den Museum-inventaris.

Ook onderzochten wij de knoppen van de Bonesche staatsiepajoengs, doch konden daarin den vergulden greep van Speelmans zwaard niet terugvinden. Het is mogelijk, dat de bedoelde punt van Speelmans zwaard

[1]) „Welligt aan den kant, tusschen de schors en den stam", zegt de schrijver, in een noot, hetgeen in zooverre onjuist is, dat een palm een cambialen groei en dus geen schors heeft.

[2]) Zie noot 1, blz. 245.

is omgesmeed tot de lanspunt, die zich op den stok van vlag No. 1 bevindt.

Volledigheidshalve moeten wij nog opmerken, dat de inventaris van de ethnografische verzameling vermeldt, dat bij de Samparadja behooren een doosje met geschreven amulet en een vliegenwaaier.

Wij hebben dit houten cylindervormige doosje, waaraan zich een ring bevindt, die blijkbaar gediend heeft om het aan den vlaggestok of knop op te hangen, nader onderzocht. De amulet bestaat uit een strookje oud-Hollandsch papier, waarop een inscriptie in Arabische karakters. Dr. G. F. Pijper was zoo vriendelijk ons omtrent deze amulet het volgende mede te deelen.

„Zij moet als volgt gelezen worden:

„Bismillāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi. Wa't-tīni wa'z-zai-
„tūni wa ṭūri sīnīna. Wa hādhā 'l-baladi 'l-amīni. Laqad
„chalaqnā 'l-insāna fī aḥsani taqwīmin. 'ABD AS-
„SALĀM. Inna 'llāha lā jachfā 'alaihi sjai-'un fī 'l-arḍi
„wa lā fī 's-samā'i huwa 'lladhī jusawwirukum fī
„'l-arḥāmi kaifa jasjā'u lā ilāha illā huwa 'l-'azīzu
„'l-ḥakīmu. 'Abd as-Salām.

„Vertaling:
„In den naam van Allah, den barmhartigen erbarmer.
„Bij de vijg en bij de olijf en bij den berg Sinaï, en
„bij dit welbewaarde (of: veilige) land! Waarlijk Wij
„hebben den mensch geschapen in de schoonste gestalte.
„'ABD AS-SALĀM. Aan Allah is niets verborgen op de
„aarde en in den hemel; Hij is het die U vormt in de
„baarmoeders, hoe Hij wil. Er is geen god dan Hij, de
„Machtige, de Wijze. 'Abd as-Salām".

Het zijn twee veel aangehaalde koranplaatsen (nl. Koran 95 vs. 1—5 en koran 3 vs. 4), beide gevolgd door den eigennaam 'Abd as-Salām.

Wat deze tweemaal voorkomende naam betreft, een Arabier dien ik de amulet liet zien, hield haar voor den eigennaam van dengene voor wien de amulet

bestemd is geweest. Op te merken valt nog, dat de schrijver in twee woorden eene schrijffout heeft gemaakt, waaruit men misschien zou kunnen afleiden, dat hij geen al te vast Korankenner geweest is, dus iemand uit het volk die het strookje papier voor iemand anders beschreven heeft, voor geld of op bevel".

Tot zoover Dr. Pijper. Den eigennaam 'Abd as-Salām vonden wij in de stamboomen van de vorsten van Bone nergens vermeld.

* *

Vlag No. 1 draagt den naam *La Mangottong*, hetgeen letterlijk vertaald beteekent „die drukt", de vlag dus, waarmede men den vijand overwint. Het is een groote witte linnen zakdoek vierkant van vorm met smallen bruingekleurden en wit blauw gebloemden rand, naar onze meening een doek van Europeesch maaksel uit den Compagniestijd. Langs den bovenkant is een strook genaaid van donker blauw katoen, evenals langs een der zijkanten, die als huls voor den vlaggestok dienst doet.

Deze zakdoek is volgens de overlevering afkomstig van den grooten Aroe Palakka. Er is de volgende legende aan verbonden [1]): „Aroe Palakka was met Wadjo „in oorlog en had reeds in den slag zijne Samparadjae „verloren; toen hij op de gedachte kwam zijn zakdoek „uit te halen en die aan de Wadjoreezen te vertoonen „met den uitroep, dat de samparadja niet de eenige „vlag van Boni was. Op dit gezicht hervatten de „Boniërs het gevecht met zulke onstuimigheid, dat zij „hunne vlag, de Samparadjae, wederom veroverden".

Met Wadjo, Makassars bondgenoot in den grooten strijd van 1667 tot 1669, is Aroe Palakka herhaaldelijk in oorlog geweest; reeds voor de verovering van Makassar door Speelman. Het laatst beoorloogde en overwon hij dat land in 1687. Uit bovenstaande legende blijkt ten overvloede, dat de Samparadjae, die de

[1]) Zie Bakkers blz. 195; Perelaer blz. 344.



neesch vorst, rijdende op een gevleugeld paard met nagakop. De veronderstelling mag worden geopperd, dat men van Aroe Palakka, een Islamitisch Oostersch vorst, niet een goed gelijkend „pourtraict" heeft geschilderd op Westersche manier door alleen zijn borstbeeld te geven. Men zou hem daardoor als het ware als een onthoofd vorst hebben voorgesteld. Het ligt veel meer voor de hand, dat men zijn figuur in zijn geheel op het oorlogsvaandel geteekend heeft, en wel als Bonesch vorst in vol ornaat op een vurig ros. In de Mangkasaarsche en Boegineesche landen wordt een groot gebruik van het paard gemaakt vooral op de vermaarde hertenjachten, waarop de landsgrooten verzot zijn, en vroeger ook in den oorlog. De Boegineezen zijn wel de stoutste en meest handige ruiters van den Archipel. Te begrijpen valt het dus, dat men hun grooten vorst en veldheer te paard heeft afgebeeld en wel rijdende op de bekende *koeda sĕmbĕrani*, waarvan Dr. Ph. S. van Ronkel [1]) de oorspronkelijke beteekenis heeft aangetoond, nl. rossig paard, bastaard van een Pers. Deze gevleugelde wonderpaarden, die tot voertuig dienen van goden en helden, komen overal in het volksgeloof voor, op verschillende plaatsen in den archipel, doch vooral op Java, aldaar ook onder de namen *djaran kalisahak, sĕkardjioe* en *nogowarno* [2]).

Het vaandel aan Radja Palakka geschonken is te Batavia geschilderd. De wajangachtige voorstelling van den vorst wijst op het werk van een Javaansch schilder, waarschijnlijk bijgestaan door een Boeginees.

De vorst draagt een gouden hoofd- en halssieraad en dito armbanden. Hij zwaait in de linkerhand de Boegineesche koningslans La Salaga, die in teekening

---

[1]) *Koeda Semberani.* Bijdr. T. L. en V. v. N. I., 7e volgreeks, 4e deel 1905, blz. 483–488.

[2]) Zie ook: Prof. P. J. VETH, *Het paard onder de volken van het Maleische ras.* Leiden. 1894. Hoofdstuk III. Gevleugelde wonderpaarden, blz. 56–66. (Bijvoegsel bij Deel VII van „Internationales Archiv für Ethnographie").

daarop volkomen gelijkt. Het kromzwaard in de rechterhand is o. i. echter niet Boegineesch. Om den hals van het pāard ligt een gouden teugel (sittakĕng). Het gebit en hoofdstel met de bekende zilveren en gouden banden (parala) ontbreken. De aandacht zij vooral gevestigd op de typische dikke gouden schakelketting, die vanaf den linkerschouder schuin over het wit geschilderde bovenlijf op den rechterheup afhangt. Voor onze veronderstelling, dat wij hier te maken hebben met de eene zijde van het vaandel in 1679 te Batavia aan Aroe Palakka geschonken, pleit dit sieraad in het bijzonder als zijnde de bekende zware gouden schakelketting (eigenlijk halssieraad) in 1672 door de Compagnie aan Aroe Palakka verleend. Ook het ontbloote bovenlijf en de lange door een buikgordel opgehouden sarong, geeft de Boegineesche vorstenkleeding goed weer, alhoewel het motief op de sarong niet Boegineesch is.

De houding van den vorst, gezeten op een vleugel van het paard met beide beenen aan dezelfde zijde, is zeker zoo gegeven om hem en face te kunnen afbeelden. Wel rijdt de Boeginees in draf zeer eigenaardig met één been opgetrokken op de schoft van het paard, soms ook met beide beenen aan ééne zijde, maar nooit in vliegende vaart.

De in den bruinzijden rand tot zevenmaal geschreven geloofsbelijdenis: „Lā ilāha illā'llāh Moeḥammadun rasūlu'llāh" vereischt geen toelichting. Dit randschrift karakteriseert duidelijk Aroe Palakka als streng Mohammedaansch vorst. De rand van de vlag begint thans op vele plaatsen te vergaan.

De juiste naam van de vlag is *Oela Balo E*, hetgeen in het Boegineesch beteekent „de bonte of gevlekte slang", klaarblijkelijk naar het gevlekte paard met nagakop en klauwen. Het is wel merkwaardig, dat deze fraaie vlag, die alle teekenen van een hoogen ouderdom vertoont, in 1860 niet onder de ingeleverde rijksornamenten is aangetroffen.

* *

Ons rest nog de bespreking van de beide vlaggen No. 5 en 7, die volgens den museum-inventaris eveneens tot de rijksvlaggen van Bone behooren. Vlag No. 5, ingeschreven onder den naam *Edja E*, is van rood (= Boeg. *edja*) katoen. Op het midden is in het zwart een figuur geteekend, die volgens den museum-inventaris een koetika [1]) voorstelt, welke, naar men weet, geschriften, tabellen, figuren, enz. zijn, waaruit men de gunstige en ongunstige tijden meent te kunnen afleiden. De sleutel ervan kunnen wij niet geven. Zij ziet er echter als volgt uit:

قابل التوب	قريب	قابض	قوي	قديم	قيوم	قاهر	قدوس	قادر	قائم
قريب	قابض	قوي	قديم	قائم	قابل التوب	قيوم	قاهر	قدوس	قادر
قابض	قوي	قديم	قائم	قادر	قريب	قابل التوب	قيوم	قاهر	قدوس
قوي	قديم	قائم	قادر	قدوس	قابض	قريب	قابل التوب	قيوم	قاهر
قديم	قائم	قادر	قدوس	قابض	قوي	قابض	قريب	قابل التوب	قيوم
قائم	قادر	قدوس	قاهر	قيوم	قديم	قوي	قابض	قريب	قابل التوب
قديم	قابل التوب	قابض	قابض	قوي	قاهر	قدوس	قادر	قائم	قيوم
قاهر	قديم	قابل التوب	قريب	قابض	قدوس	قادر	قائم	قيوم	قوي
قدوس	قاهر	قديم	قابل التوب	قريب	قادر	قائم	قيوم	قوي	قابض
قادر	قدوس	قاهر	قديم	قابل التوب	قائم	قيوم	قوي	قابض	قريب

De woorden ḳābilultawb, ḳarīb, ḳābiḍ, ḳawī, ḳadīm, ḳajjūm, ḳāhir, ḳaddūs, ḳādir en ḳā'im, waaruit deze koetika is samengesteld, behooren alle tot de 99 „schoonste namen Gods", de *asmā' alḥusnā*, welke men in zulke tabellen dikwijls ziet aangewend.

Edja E vindt men niet in de inventarissen bij Bakkers en Perelaer. Het is niet onmogelijk, dat zij niet eens

[1]) Zie hiervoor: Dr. B. F. MATTHES, *De Makassaarsche en Boegineesche Kotika's.*

tot de rijksvlaggen behoord heeft, of van lateren datum is. Verwondering behoeft dit niet te wekken, want de liefde van de Zuid-Celebesche volken (evenals van andere volkeren in de Groote Oost als Ternatanen, Tidoreezen, Amboneezen, enz.) voor vlaggen is zoo groot, dat elke gallarang, hoofd van een belangrijk kampong-complex, er een eigen vlag op na hield, waaronder hij met zijn volk ten strijde trok. In de oorlogsverhalen der Boegineezen struikelt men telkens over de massa's vlaggen, die werden buitgemaakt. In het verhaal over de verovering van Makassar door Speelman lezen wij, dat het aantal vaandels en wimpels op de Makassaren buitgemaakt 195 bedroeg.

* *

Vlag No. 7 staat in alle inventarissen bekend als *Goeroeda E.* Evenals de vlag No. 6 met samengedrukte handen is zij van gele zijde. Bij Bakkers en Perelaer vindt men deze vlag in kleuren afgedrukt. De figuur in het midden is zeer duidelijk een Garoeda uit het laat Hindoe-Javaansche tijdperk. Het is dezelfde hoogpootige figuur, die men op de Tjandi Soekoeh (Lawoe) aantreft (en ook op de gouden scheeden der heilige krissen van Bone en Goa). De bouw van den staart en de vleugels evenals de versieringen komen overeen met de Garoeda's van dien tempel. In zijne klauwen houdt de Garoeda op de vlag een groote naga en in elke hand een kleinere. In de vier hoeken zijn vier leeuwtjes geschilderd.

Bakkers vermeldt, dat men (in 1860) omtrent de herkomst van deze vlag niets kon opgeven; slechts wist men mede te deelen, dat zij onafscheidelijk bij de vlag Lima-si-attinge, vlag No. 6, behoorde. In verband met deze mededeeling en de nagenoeg gelijke grootte en zelfde kleur en soort van zijde, waarvan beide vlaggen gemaakt zijn, komen we op het idee, dat vlag 7 de keerzijde van vlag No. 6 zou kunnen geweest zijn. Evenals de in 1679 aan Radja Palakka uitgereikte vlag twee beschilderde zijden heeft gehad, daar naar onze meening om technische redenen de vlag dubbel

moet zijn geweest, zoo kan dat met het Compagniesvaandel door Gouverneur van Clootwijk geschonken ook het geval zijn geweest. Door den tand des tijds aangetast zijn zij naderhand gescheiden moeten worden en genaaid op een groote lap wit linnen. Bij vlag No. 6 is het zelfs noodzakelijk geweest de beschilderde zijde van de vlag bijeen te houden door fijn doorzichtig linnen.

Dit over de rijksvlaggen van Bone, aanwezig in het Museum.

Wellicht dat er in het land zelf nog oude Bonesche grooten zijn, die ten aanzien van al deze vlaggen nadere inlichtingen kunnen verstrekken. Veel waarde hechten wij ook aan nadere aanwijzingen uit Boegineesche en Compagniesgeschriften.

* *

Wij vinden het hier de aangewezen gelegenheid om aan de vlaggen nog toe te voegen twee afbeeldingen van een zeer sierlijken en zeer bijzonderen, zilveren knop van het Boneesche staatsiescherm *Tĕddoeng Salaka E*, van weerszijden gefotografeerd. Dit voorwerp, hetwelk wij nergens afgebeeld vonden, is hoogst merkwaardig, om de voorstelling van de daarop voorkomende eenhoorns, vechtende met leeuwen.

Op een achtkantige plaat staat in het midden een zuil in den vorm van den greep van een zwaard. Deze zuil draagt een leeuw vechtende met een eenhoorn. De eenhoorn steekt met zijn gedraaiden hoorn den leeuw in het achterlijf, die op zijn beurt den eenhoorn in het achterbeen bijt. Op de plaat treft men aan de eene zijde eenzelfde voorstelling; de leeuw bijt den eenhoorn thans in den buik. Aan de tegenovergelegen zijde ziet men op de plaat nog een eenhoorn op een eigenaardig voetstuk en aan weerszijden daarvan twee uit de plaat opkomende steigerende eenhoorns zonder achterlijf. De voorstellingen op de zuil bestaan uit hondenfiguren tusschen acanthusbladeren. Drie van de hoorns van de eenhoorns en de staart van den bovensten leeuw zijn van goud.



V. Zilveren knop van het staatsiescherm Tadoeng SalakaE.



VI. Zilveren knop van het staatsiescherm Tadoeng SalakaE, van de andere zijde gezien.

De lichamen der eenhoorns doen denken aan Europeesch maaksel; de leeuwen en honden minder. Deze zijn meer Chineesch van opvatting. Inlandsch maaksel is het voorwerp naar onze meening zeker niet, daar ook de hoeven der eenhoorns beslagen zijn. De volksoverlevering vermeldt, dat Aroe Timoeroeng MatinroE ri TipoeloE de Tèddoeng SalakaE uit Loewoe heeft medegebracht naar Bone. Hoe de zilveren knop echter in Zuid-Celebes is beland, zal wel altijd een raadsel blijven.

Men is vroeger vrij algemeen van meening geweest, dat de legende van den leeuw en den eenhoorn van Britschen oorsprong is. Cyril G. E. Bunt, die een zeer interessant artikel heeft gewijd aan „The Lion and the Unicorn" [1]), haalt ten bewijze daarvan een bekend Engelsch kinderliedje aan, hetwelk slaat op de heraldische dragers van het Koninklijk schild van Groot-Brittannië en de Unie van Engeland en Schotland onder Jacobus in 1603. Het rijmpje luidt als volgt:

„The Lion and the Unicorn were fighting for the crown,
„The Lion Beat the Unicorn all round about the town.

Bunt zet echter met tal van belangwekkende voorbeelden uiteen, dat het verhaal van den leeuw en den eenhoorn van zeer ouden oorsprong is.

In een „Dagregister uit de aanteekeningen gehouden door verscheidene koningen van Goa" [2]) vonden wij vermeld:

„1649. 13 januarij. Op Woensdag is mede voor de eerste maal een leeuw te Makasar gezien; zijnde door de Engelschen met een schip hier aangebragt en aan den koning vereerd".

De Engelschen zijn in dien tijd ook op Loewoe geweest. Niet onmogelijk dus, dat zij ook deze rariteit voor den vorst aldaar hebben medegebracht.

* *

[1]) Zie: *Antiquity*. A quarterly review of Archaeology. December 1930. Gloucester, England, p. 425—437.

[2]) T. v. d. I. T. L. en V. Deel IV, *Makassaarsche Historiën*, blz. 121.

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van onze aanteekeningen omtrent de Bonesche rijksvlaggen. Het zijn voorwerpen, die ten nauwste verbonden zijn met de geheele geschiedenis van het Bonesche volk. Naarmate wij dieper in hunne afkomst en beteekenis doordrongen, begonnen zij voor ons te leven en bleken zij evenals de andere rijksornamenten meer te zijn dan curiosa alleen. Hoe onaanzienlijk sommige voorwerpen in ons oog ook mogen zijn voor de Boneërs zijn het reliquieën, die tot hen spreken van hun vroegste koningen, vooral van hun grooten Aroe Palakka, bijgenaamd To ri-sompaë, d.i. de aangebedene, en van al de heldendaden door hen verricht. Doch ook spreken zij van hun ouden beschermer en bondgenoot, de V.O.C., en de herinneringen aan de Compagnie zijn met dezelfde groote zorg en piëteit door de eeuwen heen bewaard, als hun eigen oude regalia.

Naar de berichten verluiden, zal het rijk van Bone door wijs bestuursbeleid binnenkort zijn oude plaats als volledig zelfbesturend rijk en trouwe bondgenoot van de Compagnie onder een eigen vorst, den Aroempone, weer innemen in de rij der Zuid-Celebesche volkeren.

Dan zullen ook de rijksornamenten uit het Museum terug gaan naar het volk voor wie ze de heiligste voorwerpen zijn.

De plechtige installatie van den nieuwen vorst zij dan in den stijl van de overreiking van het vaandel aan Aroe Palakka in 1679, de bezwering van de contracten door Sultan Djalalu-d-din in 1753 en de piëteitvolle ceremonie van Generaal van Swieten in 1860.

Blijve voortaan Bone en de Compenie één: „ZO-„LANG DE ZON EN MAAN SCHEYNE.

Sjamsi Tabrīz in de Javaansche Hagiographie *)

door

Dr. G. W. J. DREWES.

Inleiding.

Onder de handschriften, die in 1929 door Dr. Th. G. Th. Pigeaud te Solo voor 's Genootschaps verzameling werden aangekocht en voorloopig beschreven, bevinden zich ook eenige bundels mystieke liederen, zoogenaamde *soeloeks*; in het bijzonder trok het mijn aandacht dat een *soeloek Sèh Samsoe Tabarit* daarin niet minder dan vijfmaal voorkomt.

Want Samsoe Tabarit, of hoe de naam ook verder verbasterd moge zijn, is de Javaansche aanduiding van Sjamsi Tabrīz, den geheimzinnigen geestelijken leidsman van Djalālu'dDīn Rūmī, wellicht den grootsten onder de Perzische mystieke dichters, wiens talent eerst door en na de aanraking met zijn mysterieuzen leeraar tot volle rijpheid geraakte. Van den grooten leerling heeft — voor zoover mij bekend — de Javaansche traditie zelfs den naam niet bewaard, doch Sjamsi Tabrīz zelf is in de heiligenlitteratuur geen onbekende figuur. Hoewel echter ook de Middenjavaansche legenden van hem het een en ander weten te verhalen, kan men hem toch met meer recht een Westjavaanschen heilige noemen, aangezien speciaal de Bantensche en Tjerbonsche overleveringen zijn levensloop breedvoerig

*) Mededeeling gedaan in de vergadering van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Genootschap van 1 Aug. 1930, en op enkele punten nader uitgewerkt.

vermelden. Vandaar dat mijn aandacht gespitst werd, toen op eenmaal niet minder dan vijf exemplaren van een Middenjavaanschen Samsoe Tabarit-soeloek voor den dag kwamen, die door hun gelijkluidendheid het bewijs leverden voor het voorkomen van een bepaalde episode der legende in vasten vorm óók op Midden-Java. Waar men bij den huidigen stand van het onderzoek der Javaansche heiligenlegenden grootendeels nog pas aan de beschrijving toe is en voor tal van vraagstukken staat zonderdat de oplossing nabij schijnt, was er dus alle aanleiding om ook dezen soeloek eens te analyseeren en zoo mogelijk te vertalen, in de hoop dat de beschikbare gegevens, nagenoeg alle door Dr. Hoesein Djajadiningrat in zijn *Critische Beschouwing van de Sadjarah Bantĕn* [1]) bijeengebracht en besproken, voor vermeerdering vatbaar zouden blijken.

Zooals bekend heeft Dr. D. A. Rinkes in zijn zes korte monographieën over eenige „Heiligen van Java", in dit Tijdschrift [2]) verschenen, een begin gemaakt met de geregelde uitgave van het in handschriften, overlevering en gedrukten voorhanden materiaal. Het valt ten zeerste te betreuren, dat de publicatie van vervolgen, die — naar Dr. Rinkes mij herhaaldelijk verzekerde — zoo goed als gereed liggen, achterwege is gebleven. Wellicht zouden anders thans reeds meer punten van overeenkomst met elders gangbare, speciaal uit Perzische bronnen bekende Mohammedaansche heiligenverhalen zijn aan te wijzen dan alleen de opvallende gelijkheid der legenden aangaande Sèh Lemah Bang en Soenan Panggoeng met trekken uit de legenden over alHallādj, den mysticus die in 922 te Baghdād den marteldood om den geloove onderging. Ook met deze verhalen over Sèh Lemah Bang en Soenan Panggoeng, den heilige van Tegal, is het echter geenszins zoo gesteld dat men ze uit Perzische of Voorindische bronnen

[1]) Diss. Leiden, 1913, vnl. blz. 261—269.

[2]) Deel LII (1910) blz. 556—589; dl. LIII (1911) blz. 17—56, 269—300, 435—581; dl. LIV (1912) blz. 135—206; dl. LV (1913) blz. 1—200.

regelrecht kan afleiden. Volstrekt niet. Men kan alleen bepaalde episoden uit de Ḥallādj-legende aanwijzen, die in den een of anderen vorm — maar wie zal zeggen welken — de oorsprong der Javaansche legenden geweest moeten zijn. Naar aanleiding van mijn in *Djåwå* (jg. 1927) verschenen bijdrage over Soenan Panggoeng, waarin getracht werd voor de verklaring van dezen „heilige met de honden" aan te knoopen bij een episode uit de Ḥallādj-legende, stelde Massignon, de groote Ḥallādj-kenner, mij de vraag: *„Existe-t-il des traductions (javanaises ou malaises) des recueils hagiographiques persans ou hindous? Cela aiderait à classifier la question"* [1]). Inderdaad, dat zou de zaak zeer vergemakkelijken, maar ongelukkig genoeg zijn zulke vertalingen nog nooit gevonden, terwijl er ook weinig uitzicht op bestaat dat zij ooit gevonden zullen worden. Men zal dus voorloopig moeten blijven bij het zoeken naar trekken van overeenkomst tusschen Perzische c.q. Voorindische heiligenbiographieën en Javaansche heiligenlegenden. Hetgeen hier aangaande de Soeloek Sèh Samsoe Tabarit ter sprake gebracht zal worden is dan ook niet meer dan dat, alhoewel het feit, dat in de straks in extenso te vertalen legende over dezen wali een zeer algemeen verbreid sprookjesmotief verwerkt is, aan het onderwerp nog wel iets meer relief geeft.

Over de geraadpleegde litteratuur kan ik kort zijn. Ik heb mij moeten beperken tot hetgeen in de bestaande handboeken te vinden is, aangezien zoowel de Oostersche als de Westersche auteurs waaruit het daar verwerkte materiaal geput is, in de bibliotheek alhier te eenen male ontbreken. Naast de verhandeling over de Nieuw-Perzische litteratuur van de hand van Herman Ethé in den *Grundrisz der Iranischen Philologie* (II—5, spec. § 36) heb ik uiteraard in eerste instantie ook de litteratuurgeschiedenis van Browne [2]), verder

[1]) Schrijven van 28-V-1927.

[2]) E. G. BROWNE, *A Literary History of Persia*, London z.j.

ook die van Paul Horn [1]) geraadpleegd, alsmede de voortreffelijke studies van Nicholson [2]). Aangezien de Westersche wetenschap echter zooveel mogelijk het legendarische elimineert ten einde tot betrouwbare biographische data te geraken, zou het in dit geval onvermijdelijk zijn geweest de Oostersche auteurs als Aflākī, Dawlat Sjāh en Djāmī zelven na te slaan. Immers veeleer in het legendarische dan in het historische zal de bron van onze Javaansche verhalen gezocht moeten worden. Door het ontbreken van de benoodigde tekstuitgaven heb ik mij echter moeten vergenoegen met enkele magere weergaven bij oudere Europeesche schrijvers, die wèl ter bibliotheek voorhanden waren, speciaal met hetgeen Georg Rosen in de inleiding tot zijn Mathnawī-vertaling van 1849 [3]) mededeelt. Dat ik desalniettemin overga tot publicatie van de resultaten van dit onderzoek, dat niet anders dan voorloopig genoemd kan worden aangezien het in hoofdzaak op tweedehandsch materiaal berust, spruit alleen voort uit de begeerte om dezen interessanten soeloek althans van eenige inleiding te voorzien. Wellicht vinden anderen, die wat materiaal betreft niet onder de Indische δυσχωρία te lijden hebben, aanleiding om grondiger op de zaak in te gaan. In de Javaansche hagiographie ligt nog een vruchtbaar terrein van onderzoek zoo goed als braak.

In het ondervolgende zal dus:

1°. naar historie en legende zeer in het kort het een en ander worden meegedeeld over de levens van Sjamsi Tabrīz en Djalālu 'dDīn Rūmī, culmineerende

[1]) PAUL HORN, *Geschichte der persischen Litteratur*, zweite Ausgabe, Leipzig 1909.

[2]) vnl. REYNOLD A. NICHOLSON, *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabriz*, Cambridge 1898; *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.

[3]) *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl ed dīn Rūmī*. Aus dem Persischen uebertragen von GEORG ROSEN. Nieuwe uitgave, München 1913.

in hun beider aanraking, gelijk die vereeuwigd is door den Dīwāni Sjamsi Tabrīz;

2°. een overzicht worden gegeven van de Javaansche legenden omtrent Sèh Samsoe Tabris, waarbij

3°. de Soeloek Sèh Samsoe Tabarit in tekst en vertaling zal worden meegedeeld;

4°. voor zoover mogelijk een vergelijking tusschen de Perzische en de Javaansche gegevens worden beproefd;

5°. het sprookjesmotief van het wijze kind, dat in de Soeloek Sèh Samsoe Tabarit te vinden is, kort worden besproken.

A. Djalalu'dDin Rumi, de dichter, Sjamsu'dDin van Tabriz, de derwisj, en de Diwani Sjamsi Tabriz.

Mawlānā Djalālu'dDīn Rūmī, stichter van de orde der Mawlawī's of dansende derwisjen, is, zooals Browne zegt, „without doubt the most eminent Súfí poet whom Persia has produced, while his mystical Mathnawí — des dichters voornaamste werk — deserves to rank amongst the great poems of all time". Hij werd geboren te Balkh in het jaar 1207 A. D., doch aangezien zijn vader spoedig daarna door de ongunst van den toenmaligen heerscher werd getroffen, moest de familie die plaats verlaten en elders een heenkomen zoeken. Men reisde in Westelijke richting, en zoo gebeurde het — naar het verhaal wil — dat men in Nīsjāpūr kwam, waar Farīdu'dDīn 'Aṭṭār, Djalālu'dDīns voorganger en welhaast zijn evenknie als dichter, het jeugdige knaapje in de armen nam, zijn toekomstige grootheid voorspelde [1]), hem zegende en hem een exemplaar van zijn Asrārnāmah, volgens anderen van zijn Ilāhīnāmah, ten geschenke gaf. Aangezien over den datum van

[1]) Op gelijke wijze voorspelde Abū Sa'īd b. Abī'lChair te Ṭūs de toekomstige grootheid van den staatsman Niẓāmu 'lMulk, naar Muḥammad b. alMunawwar in de *Asrāru 'ltawḥīd fi makāmāti 'lSjaich Abī Sa'īd* mededeelt. (NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, blz. 27)

'Aṭṭārs dood bij de biografen niet de minste eenstemmigheid bestaat, en de opgegeven jaartallen dertig jaar uiteenloopen, kan men niet met zekerheid zeggen dat dit verhaal legendarisch moet zijn. Doch wèl zeker is, dat Aflākī, die dit verhaal mededeelt, niettegenstaande hij slechts ruim een eeuw na Djalālu'dDīn leefde en zijn gegevens betrok van diens kleinzoon, „rijk aan anecdoten en waardevol als boekstaving van wonderen" is, zooals Nicholson het uitdrukt, doch niet betrouwbaar. Ook in de latere biographieën komen veel wonderbaarlijkheden uit Djalālu'dDīns jeugd voor: op zesjarigen leeftijd zou hij visioenen gezien hebben, zijn speelkameraden allerlei wijsheid hebben verkondigd, zwaar gevast hebben, e. d., kortom, in alle opzichten een wonderkind geweest moeten zijn. Hoewel hij echter opgroeide tot een groot geleerde, die te zijner tijd zijn vader opvolgde in de stad waar de familie zich ten slotte gevestigd had, Qonya, het oude Iconium, was de hoogere verlichting des geestes zooals de mystieke discipline die schenkt, hem nog onthouden. Aangezien de wetenschappen hem echter geen volledige bevrediging van ziel verschaften, begaf hij zich in de leer bij een mystieken leeraar, doch eerst toen hij Sjamsi Tabrīz ontmoet had, en deze hem op den waren weg had geleid, kwam het groote keerpunt in zijn leven. De positieve wetenschappen hadden afgedaan, en in de wonderschoone verzen van de verzameling die Dīwāni Sjamsi Tabrīz wordt genoemd, zingt hij van het nieuwe heil, dat hem in de mystieke aandrift der ziel wedervaart.

„The Dīvāni Shamsi Tabrīz", aldus begint Nicholsons inleiding tot zijn voortreffelijke uitgave van een keur van gedichten uit dit werk — „the Dīvāni Shamsi Tabrīz acquaints us with a striking literary phenomenon. It is true that books have been ascribed by ambition or malice to those who had no hand in producing them . . . . . But here is no question of takhalluṣ (= pseudonym), forgery, or composition holding up

to ridicule the imagined author. The Dīvān was never attributed to Shamsi Tabrīz, who probably died before it was complete. Why then does his name appear on the title-page and at the end of most of the odes? . . . . . . Why should a poet who ranks with Firdausī and Hāfiz lay on the brow of an unknown dervish his wreath of imperishable lyric song?"

Het antwoord op deze vraag wordt weliswaar door Nicholson nergens rechtuit gegeven, doch uit het vervolg van zijn inleiding valt het op te maken: Sjamsi Tabrīz was Djalālu'dDīns geliefde leermeester, die een keerpunt in zijn leven gebracht heeft, vandaar dat de dichter hem zijn liederen wijdt. Op dit, laat ik het nu maar noemen, het *persoonlijke* element, heb ik zooeven reeds gewezen bij het refereeren van Djalālu-'dDīns levensgeschiedenis. Het tweede element, dat ik als het *stilistische* zou willen aanduiden, verdient echter evenzeer aandacht, en wel omdat het een in mystieke kringen ontwikkelde stijlfiguur van de Perzische lyriek is geweest, die den dichter in staat heeft gesteld zijn geliefden leermeester te vermelden als hij gedaan heeft. Het is de verdienste van Schaeder, dat hij in een excurs bij zijn exposé van de ontwikkeling der voorstelling van den volmaakten mensch (in het Z.D.M.G. jg. 79, 1925) deze kwestie m.i. zeer helder heeft uiteengezet.

De beteekenis van deze stijlfiguur hangt, naar Schaeder terecht opmerkt, ten nauwste samen met de geheele interpretatie van de Perzische lyriek, en daarom is het misschien niet overbodig in dit verband het een en ander van de beschouwingen van Schaeder aan te halen.

Het constante thema van de klassieke Perzische lyriek — aldus dan ongeveer Schaeder — is een soort monoloog, waarin de dichter niet als het ware over zichzelf heengebogen in de diepten van eigen innerlijk poogt door te dringen, doch zich tot een ander Ik naast het zijne wendt en tot dezen spreekt, en wel in de taal van den minnaar. Doch deze aangesproken persoon, tot wie de dichter zich wendt, is gewoonlijk

slechts een anonymus, niet meer dan de ontastbare echo van zijn eigen eenzaamheid. Hij is de vriend, de geliefde, zonder meer, en het steeds weerkeerende motief van deze poëzie is de matelooze, voor niets terugschrikkende klacht over het gescheiden zijn van het voorwerp der min, over de dieptreurige verlatenheid, over het ontembare verlangen naar vereeniging met de geliefde, en soms ook, doch minder vaak, de jubelende verrukking over bestaand geluk, maar ook dit reeds verduisterd door de vrees voor aanstaand verlies.

Het geslacht van de aangesproken persoon blijft gewoonlijk geheel in het onzekere, waarbij de taal, die noch bij de pronomina noch bij het werkwoord de geslachten onderscheidt, vlotte diensten verleent. Vandaar de strijd over den aard van de liefde die in deze lyriek wordt bezongen. Men moet toegeven, dat de gestalten waaronder de geliefde verschijnt, gewoonlijk die van den jongeling is, de jonge Turksche slaaf, de Christenknaap, de schenker enz. Doch dit is voor een groot deel conventioneele opsiering, evenals de altijd weer terugkeerende bewondering voor de voorhoofdslok van deze amasii. Aan deze lyrische ontboezemingen behoeven volstrekt geen concrete voorvallen ten grondslag te liggen, en derhalve zal het altijd onvruchtbaar blijven, over het karakter dezer poëzie te vechten. Dronkemansliederen, verzen van knapenliefde, mogelijk, maar een feit is het, dat speciaal in den lyrischen versvorm, de zgn. *ghazal*, zich een synthese heeft voltrokken tusschen de hemelsche en de aardsche liefde, of, anders uitgedrukt, dat de reeds volledig tot ontwikkeling gekomen erotische lyriek uitdrukkingsmiddel is geworden voor de godsminne der Moslimsche mystiek. Er is niet een bepaald genre religieuze lyriek ontstaan, waarnaast ook nog de profane zich heeft gehandhaafd, neen, volgens Schaeder [1])

[1]) Hoezeer Schaeder ook gelijk heeft met zijn vindicatie van het tweeledig karakter der Perzische ghazal-poëzie, men kan toch betwijfelen of het wel mogelijk is, het begin van dezen nieuwen stijl

zou na Abū Sa'īd b. Abī'lChair (gestorven in 1049 A.D.) die als vader van dezen nieuwen stijl wordt beschouwd, de *ghazal*-poëzie *altijd* tweeledig van beteekenis zijn. Men kan bij den uiterlijken zin der woorden blijven stilstaan, doch verstaat het vers pas volkomen, wanneer men het als metaphoor beschouwt.

Aan het goddelijk zijn, waartoe de dichter zich poogt te verheffen, worden alle eigenschappen en benamingen van de aardsche geliefde toegekend, terwijl anderzijds de geliefde slechts een verschijningsvorm van de eeuwige goddelijke schoonheid wordt. Daarbij komt dan nog een *sociologisch* moment. De bijzondere vorm van het gemeenschapsleven bij de mystieke orden, die het duidelijkst aan den dag treedt in de ook hier op Java bestaande verhouding van leeraar en leerling, van *goeroe* en *moerid*, maakt dat de geliefde de trekken gaat vertoonen van den vereerden leeraar, *sjeich*, *pīr*, *ustād*, of hoe deze verder heeten mag. Terwijl ten slotte ook deze trekken weer gestyleerd worden tengevolge van de doorwerking der gedachte van den volmaakten mensch, den *insān al kāmil*, waartoe de

---

zoo precies te dateeren als hij dat doet. Niet alleen dat de vele quatrijnen, die op naam van Abū Sa'īd worden overgeleverd, bij lange na niet alle van hem afkomstig zijn, maar ook dat hij niet de eerste was, die in dit soort verzen het diepzinnig karakter legde, dat de groote moeilijkheid hunner interpretatie uitmaakt. In Nicholsons voortreffelijke biografie van Abū Sa'īd (*Studies in Islamic Mysticism*, blz. 1—76) — waarin de welsprekende, bloemrijke prediker, die door zijn bezield verzet tegen dorre scholastiek en doodende wetsvergoding de menigte wist te boeien, even duidelijk wordt geschetst als de zwaarlijvige bon vivant, die zijn telepathische gaven en zijn clairvoyance terdege wist te gebruiken om zijn spilzieke neigingen bot te vieren en zich en zijn volgelingen het goede leven te verschaffen waarop allen zoozeer prijs stelden — laat de Engelsche auteur zich dan ook veel voorzichtiger uit, waar hij zegt: „I have already refered to the mystical quatrains which Abú Sa'íd was fond of quoting in his discourses and which are commonly thought to be his own. Against this hypothesis we have his definite statement that these quatrains were composed by other Súfís and that Bishr-i Yásín was the author of most of them". (o.c. blz. 4)

hypertrophie van het zelfbewustzijn ten slotte als oplossing der metaphysische vraagstukken gekomen is.

Al deze momenten zal men ook moeten laten gelden bij Rūmī's onvergankelijken Dīwān, doch het is niet te verwonderen, dat de legende zich speciaal op de persoonlijke relatie tusschen den dichter en den derwisj geworpen heeft. De innerlijke ontwikkelingsgang van den bij al zijn theologische wetenschap onbevredigden geleerde — dezelfde die ons van zoovele mystieke vromen des Islāms bekend is — was der legende natuurlijk niet dramatisch genoeg. Hoewel duidelijk vermeld staat dat de dichter reeds een leeraar genomen had — d.w.z. reeds het mystieke pad had ingeslagen — alvorens hij Sjamsu'dDīn van Tabrīz ontmoette en dit ook aan lateren commentatoren niet onbekend is (vide Wilson, *The Masnavi Book II*, vol. II blz. 170), stelt Djāmī in de *Nafaḥātu'lUns* het zoo voor, dat eerst Sjamsi Tabrīz hem de ontoereikendheid der gewone wetenschap deed gevoelen. Bij zijn komst te Qonya zou de derwisj nl. een bezoek hebben gebracht aan den toen reeds als geleerde zeer gevierden Djalālu'dDīn, dien hij met eenige boeken naast zich bij een vijver zou hebben aangetroffen. Op zijn vraag, wat dat voor boeken waren zou Djalālu'dDīn geantwoord hebben: „Dat zijn boeken der godsdienstige wetenschap (*qīl uqāl*), maar wat hebt gij daarmee te maken?" Waarop de derwisj de boeken in het water wierp, doch ze onbeschadigd weer daaruit haalde toen de eigenaar misbaar maakte. Door dit voorval zou dan aan Djalālu'dDīn zijn groote wondermacht — altijd blijk van verre vordering op het mystieke pad — onthuld zijn, en zou deze zijn leerling zijn geworden. Een andere lezing geeft Rosen (*Mesnevi*² blz. 43) op gezag van Fehim Effendi, wiens Sefīnet esSju'arā gedeeltelijk op het bekende werk van Dawlat Sjāh berust. Daar heet het dat Sjeich Ruknu'dDīn, leermeester van Sjamsi Tabrīz, aan dezen opdracht gaf om het vuur van Djalālu'dDīns godsminne

tot een helle vlam te doen uitslaan. Sjamsu'dDīn begaf zich derhalve naar Klein-Azië, naar Qonya, en ontmoette bij zijn aankomst aldaar den geleerde, op een muildier gezeten, en omgeven door een groote schare van volgelingen en geleerden. Bij intuïtie wist hij dat deze geëerde figuur het doel van zijn zending was, derhalve trad hij regelrecht op hem toe en zeide: „Wat toch is het doel van al deze inspanning en onthouding, van deze nooit aflatende bemoeienis met de positieve wetenschap en van dezen ijver?" Djalālu'dDīn antwoordde: „Het doel van mijn streven is die levenswandel, welke door overlevering, zedewet en goddelijk bevel wordt voorgeschreven". „Dit alles, antwoordde Sjamsi Tabrīz, is slechts het uitwendige". „Wat is, vroeg Djalālu'dDīn toen, dan het innerlijke?" De derwisj antwoordde: „Kennen noem ik alleen het volmaakte eens worden met het gekende" en daarbij citeerde hij het vers:

Alleen wanneer uw weten van uw zelf U bevrijdt
noem ik dat weten beter dan de onwetendheid.

Hierop zou dan Djalālu'dDīn den ijdelen waan der geijkte theologische wetenschap hebben ingezien en het mystieke pad hebben ingeslagen.

De legendarische opsiering van het verhaal latende voor wat zij is dringt zich toch de vraag aan ons op, wie deze krachtdadige persoonlijkheid was, die trots zijn betrekkelijk geringe ontwikkeling — Nicholson noemt hem „comparatively illiterate" — zulk een allesoverweldigenden invloed op een man van Djalālu'dDīns geleerdheid en positie wist uit te oefenen. Wie is deze geheimzinnige figuur, wiens naam en herinnering Djalālu'dDīns tot de schoonste en meest bewogen verzen van alle tijden inspireerde, doch die bij Sprenger — ditmaal met een bij uitzondering niet-medische appreciatie — staat aangeschreven als een „most disgusting cynic"? Zijn afkomst is onzeker, zijn levensloop staat niet vast, en na een korte poos verdwijnt hij

plotseling van het tooneel, slechts voortlevende in Djalālu'dDīns lyriek. Volgens sommige schrijvers zou hij een zoon zijn van den vijfden Sjeich alDjabal, den zgn. „Oude van den Berg", en dus een rechtstreeksche afstammeling van Ḥasani Sabbāḥ, stichter van de in het middeleeuwsche Europa door de kruistochten zoo bekend geworden orde der Assassijnen, over wier hoofdburcht Alamūt Marco Polo in het XXIIste hoofdstuk van zijn boek ons zulk een fantastisch verhaal vertelt. Deze vijfde Sjeich alDjabal, die omstreeks 1220 A.D. door zijn eigen omgeving vergiftigd werd, staat in de geschiedenis bekend als *nau-musalmān* (of *bū-musalmān*), de „opnieuw tot den Islām bekeerde", vanwege het feit dat hij aan het Ismā'īlitisch antinomisme van zijn voorgangers een einde maakte, den eed van trouw aan den Abbāsidischen chalief aflegde en zijn uiterste best deed om als orthodox Moslim te worden beschouwd. Zoo hield hij ook zijn zoon niet bij zich, maar deed hem te Tabrīz in de leer, in een niet-Ismā'īlitisch milieu. Toch heeft, zoo Sjamsu'dDīn waarlijk een zoon uit het Assassijnsche heerschersgeslacht is geweest, het bloed zich gewroken, de orthodoxe neigingen van den vader ten spijt. Weliswaar blijkt nergens, dat de bāṭinitische opvattingen ten aanzien van de staatsgedachte hem eigen zijn geweest, doch een rechtzinnig Moslim in den geijkten zin des woords is hij evenmin geworden. Zijn ṣūfī'sche minachting voor de uiterlijke vormen van het godsdienstig leven en de voorschriften der goddelijke wet is eveneens *bāṭinijjah*, doch dan op zuiver religieus, niet op religieus-politiek terrein. Trouwens, ook het gezag van den mystieken leermeester, in volledige overgave en cadaver-gehoorzaamheid door den heilbegeerigen adept aanvaard, is van precies denzelfden aard als het op de spits gedreven leergezag van den Imām en zijn plaatsvervangers bij de Sjī'ieten (*ta'līmijjah*). Goldziher, Hartman en vooral Tor Andrae (*Die Person Muhammeds* blz. 298 en volgg.) hebben er dan ook op gewezen

hoeveel het ṣūfisme inzake de openbaring der esoterische wijsheid — want daar komt het tenslotte op neer — aan de Sjī'a ontleend heeft. En zoo wordt het ons ook begrijpelijk, dat Goldziher, wanneer hij de *bāṭinijjah* wil kenschetsen, dit niet beter kan doen dan door een gedicht van een mystieken dichter (toevalligerwijze Djalālu'dDīn Rūmī) aan te halen (*Vorlesungen*, blz. 252). Taṣawwuf en Sjī'a gaan in dit opzicht volkomen parallel.

Hoe interessant dit verschijnsel echter ook moge zijn, in het bijzonder wanneer de personen, die als de dragers van deze beginselen mogen gelden, als levende, en vooral ook als strevende individuen ten tooneele worden gevoerd, gelijk bijvoorbeeld in het boek van Strothmann over den veelbewogen Mongolentijd [1]) op zoo aantrekkelijke wijze geschiedt, het is mij hier slechts te doen om een vluchtige schets van den historischen achtergrond van den heros eponymos van onzen Javaanschen *soeloek*. Ik zal dus met het medegedeelde volstaan, en thans overgaan tot het overzicht der Javaansche Samsoe-Tabris-legenden.

B. Sjamsoe Tabris in de Javaansche legenden.

§ 1. Zijn incestueuze geboorte.

In de *Sadjarah Banten*, Zang XI en XII, lezen wij, naar het door Dr. Hoesein Djajadiningrat gegeven excerpt:

„*Djoemadilkoebra*, zoon van *Djapar Sidik*, had twee kinderen, een zoon en eene dochter. Zijn vrouw had hij verloren. Door de beschikking van den Albeschikker werd hij door de schoonheid zijner dochter verlokt tot bloedschande. Het kind, dat daarna ter wereld kwam, legde de moeder, door schaamte bevangen, te vondeling in het bosch. Daar werd het gevonden en verzorgd door een armen man, *Ki Kanḍoet* genaamd.

---

[1]) *Die Zwölfer-Schi'a. Zwei Religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*, von R. STROTHMANN, Leipzig, 1926.

Toen hij groot geworden was, liet zijn pleegvader hem leeren bij Djoemadilkoebra. De leermeester kreeg hoe langer hoe meer welgevallen in hem en wilde hem tot schoonzoon nemen. Hij gaf hem den naam *Sjamsoe Tabris*. (Zang XII) Zijne aanstaande vrouw wilde echter eerst weten of hij werkelijk de zoon van Ki Kanḍoet was; in dat geval wilde ze hem niet hebben. Na informatie bij zijn pleegvader vertelde hij haar zijne geschiedenis. Ze bekende dan zijn moeder te zijn. Djoemadilkoebra werd ziek van schaamte en stierf. Sjamsoe Tabris ging zwerven om boete te doen. Zeven jaren begroef hij zich, telkens zeven jaren vertoefde hij daarop achtereenvolgens te *Maldewa* of *Mandewa* in *Roem* en te *Pase*. Daarna kwam hij te Poelo Oepih en ten slotte in Demak" [1]).

Ietwat anders komt hetzelfde verhaal voor in eene redactie der Babad Tanah Djawi, eveneens door Dr. Djajadiningrat geëxcerpeerd [2]). Sjamsoe Tabris wordt hier Samsoe genoemd, de naam van zijn pleegvader Ki Kanḍoet ontbreekt; op zijn omzwervingen in den vreemde vertoeft Samsoe een jaar in Mekkah, en een jaar in Roem. Na in het geheel vier jaren rondgetrokken te hebben, werpt hij zich in zee, waar zijn lijk door de golven meegevoerd wordt [3]).

Ook in de *Babad Padjadjaran*, uitgegeven te Soerakarta in 1870, deel I blz. 72—73 vindt men een soortgelijk verhaal. Een zekere Boerérah, neef van Soenan Ampèl, vestigt zich in een bosch in de buurt van Gresik en heet dan Sèh Doemadilkoebra of Abdoelkadir Kobra. Hij krijgt een zoon bij zijn dochter en werpt zich uit schaamte in de rivier van Gresik. Bij zijn graf, door de menschen van Gresik gemaakt, bidt men om rijkdom en welstand [4]).

---

[1]) o.c. blz. 26, 27.

[2]) Handschrift der Bibl. Nat. te Parijs, Fonds Mal.-Jav. No. 94 blz. 344b—346a, 347a, 348a.

[3]) o.c. blz. 261.

[4]) o.c. blz. 262.

Het is wel zeker, dat hier verwarring van het boven over Sjamsoe Tabris' geboorte medegedeelde met de reis naar Java en het huwelijk van Boerérah, Boeréréh of Aboeraèra (gelijk de Sadjarah Tjirebon hem noemt) heeft plaats gehad. Deze Boerérah is een zoon van den vorst van Tjempa, oomzegger van Sjamsoe Tabris, die diens zonen naar Java vergezelt. Onbedorven vindt men het verhaal in de Sadjarah Banten, Zang IX, in de Babad Tanah Djawi van Meinsma, blz. 27—28, en in de straks nog nader te citeeren Sadjarah Tjirebon, dl. 3 blz. 48—49.

Opmerking verdient, dat in de editie van de Babad Padjadjaran, die in 1923 bij Van Dorp verscheen, en bezorgd werd door den corrector dier firma R. P. Djajasoebrata, wèl de vestiging van Boerérah in het Gresiksche wordt medegedeeld (blz. 55), doch de bloedschandegeschiedenis is weggelaten, en dat volgens de Sadjarah Tjirebon Aboeraèra zich niet te Gresik, doch te Semarang vestigt.

Ten slotte trof ik nog een redactie van dit verhaal aan in een handschrift, dat uit Tempoeran (Magelang) aan het Kantoor voor de Volkslectuur ter uitgave werd aangeboden en waarvan de inzender zegt dat het is *kapeṭik saking dongèng kina bangsa moeslimin.* Daarin wordt beschreven hoe een zekere kjai na den dood zijner vrouw onder de macht komt van twee duivels, die belichaamd zijn in een *koedi* en een welriekend kiemplantje. Door de bedwelmende geur van dit plantje ontbrandde in vader en dochter een felle hartstocht voor elkaar, die tot de incestueuze geboorte van een zoontje leidde. Het kind werd, met de *koedi*, te vondeling gelegd, en gevonden door iemand, die het als zijn eigen zoon opvoedde. Op den leeftijd gekomen waarop kinderen naar de *pasantrèn* gaan, werd de vondeling door zijn pleegvader in de leer gedaan bij den kjai. Hij maakte goede vorderingen en werd weldra van leerling tot medewerker bevorderd. Daarop begon het verwelkte plantje weer opnieuw te bloeien, en door den invloed die ervan uitging, voelde

de jonge man zich onweerstaanbaar aangetrokken tot de dochter van den kjai, wier werkelijke verhouding tot hem hij volstrekt niet bevroedde. Het huwelijk werd voltrokken, en door de koedi, die de jongeling van zijn pleegvader als *poesaka* ten geschenke krijgt, komt het geheim van zijn geboorte aan het licht. In blinde woede slaat hij zijn vader en moeder neer, doch daarna kan hij geen rust vinden. De gedachte aan boete en vergelding laat hem niet los, en ten slotte, na langdurige omzwervingen bij allerlei goeroes, geeft hij zich bij de overheid als vader- en moedermoordenaar aan, en wordt hij tot de „oekoem tong", den dood in het vat, veroordeeld, waardoor hem te langen leste weer zielerust ten deel valt.

In de Tjerbonsche traditie zijn omtrent Sjamsoe Tabriz veel meer bijzonderheden te vinden. Volgens het door Dr. Hoesein Djajadiningrat gegeven overzicht (diss. blz. 263—264) wordt in de door AbdoelKahar samengestelde compilatie van daar ter plaatse gangbare verhalen eveneens vermeld dat zijn geboorte bloedschennig was. Hij is daar de zoon van Djoemadilkoebra, vorst van Koeswa, bij diens dochter Déwi Hami. Wanneer Déwi Hami zwanger geworden is, wordt zij uitgehuwelijkt aan een handelaar uit Tjempa, Djoeragan Kadirijah of Hadji Doelkadir geheeten, die op zijn bedevaart naar Mekkah te Koeswa gekomen is. De geschiedenis wordt echter ruchtbaar en ten einde zijn zonde te boeten neemt Djoemadilkoebra deel aan den heiligen oorlog, waarin hij den dood vindt. Déwi Hami brengt een zoon ter wereld, die Sjamsoe Tamrès genoemd wordt. Volwassen geworden en het geheim zijner geboorte vernemende, tracht hij zich van het leven te berooven, doch wat hij ook onderneemt, uit elke poging komt hij ongedeerd te voorschijn.

Zeven jaren lang bedrijft Déwi Hami boete in de wildernis. Dan komt haar man terug en samen met hem gaat zij haar zoon zoeken. Eens bevinden zij zich

op een schip, dat plots gedurende zeven dagen stil blijft liggen. In een sluimering ziet Doelkadir een ouden man, die tot hem zegt: „Wilt gij uw aangenomen zoon vinden, zend uwe vrouw dan vooruit naar Tjempa, geef haar daar een verblijf zoo, dat haar zoon haar niet kan ontmoeten, en laat onderzoeken wat onder het schip is". Vanonder het schip komt dan een gouden lotusbloem te voorschijn, en terstond kan het schip weer voort. Op een ochtend hoort Doelkadir op de plaats van de lotusbloem een menschelijke stem. Hij gaat kijken en ziet dat de bloem in een mensch veranderd is: Sjamsoe Tamrès. Met de aankomst van Sjamsoe Tamrès te Tjempa komen zegen en voorspoed in het land. Déwi Hami wil met alle geweld haar zoon ontmoeten, en als zij hem eens hardnekkig blijft volgen, verdwijnt hij plots in den grond, om van zijn moeder af te komen.

Eens, zoo verhaalt Abdoel Kahar verder, werd Tjempa door ziekten geteisterd. In een droom krijgt de vorst de ingeving, dat hij onder de stadspoort moet laten graven. Zulks geschiedt, en Sjamsoe Tamrès, ook genoemd Pandita Moestakim, blijkt daar te huizen. Hij bekeert koning en volk, waardoor het land wederom voorspoed geniet; ter belooning krijgt hij een prinses tot vrouw.

In het bovenstaande hebben wij de door Djajadiningrat gegeven excerpten van de door hem gebruikte handschriften met opzet breedvoerig geciteerd, omdat in een recente uitgave, de Soendaneesche *Sadjarah Tjirebon* uitgegeven door R. Hadji Boerhan Kartadiredja [1]), en wel in het tweede deeltje, blz. 74—83, een geheel gecastigeerde redactie van hetzelfde verhaal voorkomt. Door vergelijking van Djajadiningrats

[1]) Volledige titel: *Sadjarah Tjirebon* ditoeloejkeun koe Sadjarah Poestaka, oesahana: H. R. B. KARTADIREDJA, Bandoeng. Uitgave Drukkerij „Dachlan-Bekti", aldaar.

excerpt met het uittreksel uit de *Sadjarah Tjirebon*, dat hieronder volgt, kan men zich weer eens overtuigen, hoe weinig latere uitgevers van oude verhalen zich ontzien om diepingrijpende wijzigingen in de stof aan te brengen, wanneer zulks hun om de een of andere reden noodig voorkomt. Het lijdt m.i. geen twijfel, dat het door Boerhan Kartadiredja uitgegeven boekje wat de heiligenlevens betreft voor een groot deel terug gaat op dezelfde Tjerbonsche traditie, die door AbdoelKahar werd gecompileerd, en misschien zelfs wel op een afschrift daarvan. Al het aanstootelijk geachte is echter veranderd en bijgewerkt, zoodat de vrome lezer zich niet behoeft af te tobben over het irrationeele feit, dat Gods beschikking uit een bloedschennige verbintenis een zoo heilig man deed geboren worden. Zie hier de *editio castigata*:

Soeltan Djoemadil Kabir in het land Atas Angin en zijn vrouw Déwi Chamsi hadden een zoon, Sèch Maolana Sjamsoe Tamrèz genaamd. Toen deze nog heel jong was, stierf de vader op het slagveld, de moeder hertrouwde met den scheepskapitein Sèch AbdoelKadir. Sjamsoe Tamrèz werd in de leer gedaan bij beroemde goeroes. Eindelijk was hij volleerd, en ten einde nu zijn bovennatuurlijke krachten eens te beproeven, trachtte hij zich zelf op alle mogelijke manieren te verwonden: hij poogde zichzelf met een kris te doorsteken, maar in plaats dat hij gewond werd, brak het wapen af. Hij wierp zich boven van een berg op een stapel groote, scherpe steenen, maar niet hij werd verbrijzeld, doch de steenen sloegen tot pulver. Toen trok hij naar den top van een vuurspuwenden berg en stortte zichzelf in den kokenden krater, doch in het borrelende water van den vulkaan kwam over hem een gevoel van diepe rust. Hitte noch zwaveldamp deerden hem, integendeel, hij rook slechts heerlijke, welriekende geuren. Van uit de kolk in den berg werd hij met modder en kroos naar de zee gevoerd, en aldaar, op den bodem van de zee,

verrichtte hij zijn ascese, alsof het op het land was. Zoo wachtte hij de godsspraak af, die hem zijn toekomstige loopbaan moest aanwijzen: Had hij zijn vader op den troon op te volgen of moest hij den Islām gaan prediken?

Op zekeren dag voer zijn stiefvader, de scheepskapitein AbdoelKadir, over zee met een schip vol koopwaren uit Atas Angin. Boven de plaats gekomen waar Samsoe Tamrèz zijn verblijf had, stond plots het schip stil en kon niet verder. Vol bedrijvigheid zochten de opvarenden wat toch de oorzaak mocht zijn van dezen plotselingen stilstand, immers het roer was niet kapot noch het zeil gescheurd, daaraan lag het niet. Alles was goed en hecht, zoodat een ieder het onbegrijpelijk vond. Aldus verliepen zeven dagen, en de achtste brak aan. Toen droomde AbdoelKadir dat een oud man hem bezocht, met het eerbiedwaardig uiterlijk van een wijze, en met vollen witten baard die hem tot over de borst hing. Deze openbaarde hem, dat onder het schip iets was dat maakte dat het niet vooruit kon: daar moest men naar duiken om het naar boven te halen. Verschrikt rees de schipper overeind, het was in den nanacht en de maan scheen helder als de dag. Hij riep de matrozen bijeen en vertelde hun dat hij in den droom de ingeving gekregen had om onder het schip te laten zoeken. Fluks sprong het scheepsvolk in het water en dook; voor den dag komende bleek wat zij onder het schip vonden niet anders dan een bloem, van helderwitte kleur, zoo groot als een lelie, maar lijkende op een *tandjoeng*-bloem. De matrozen die naar de bloem gedoken hadden, waren verstoord, toen zij zagen, dat het schip niet op een rots was vastgeloopen of vastgehaakt zat in een boomstronk, die het den voortgang belette, maar dat zulk een onwaarschijnlijke bloem een zoo groot en sterk schip belemmerde in zijn gang. Ze wilden ze weer over boord werpen, doch de kapitein verbood dit. Hij nam ze zelf mee en borg ze goed op,

en het vreemde was dat toen het schip in buitengewoon snelle vaart vooruit schoot. Om ongeveer vier uur des morgens echter, toen het nog pikdonker was werd het scheepsvolk zeer beangst, omdat het schip geweldig slingerde en naar achteren scheen over te hellen, terwijl toch de golven kalm waren en volstrekt niet verontrustend. Zij liepen naar het achterschip om te zien wat het schip zoo uit zijn evenwicht bracht, en zie, daar stond een man dicht bij het roer. Vol schrik zetten zij het op een loopen om dat aan den kapitein te melden, al roepende: Een geest, een geest! Neen, riepen anderen, geen geest, een spook!, en weer een ander: Een verschijning, een boeman!

Fluks schoot kapitein AbdoelKadir uit zijn hut en ging op dien Edele af, gevolgd door al zijn matrozen; de een droeg een knuppel, de ander een hamer, weer een ander een roeispaan, alsof zij hem te lijf wilden. De kapitein vroeg: „O gij edele verschijning, die ik voor het eerst begroet, wat is toch Uw naam?" [1])

Sjamsoe Tamrèz vertelt daarop zijn lotgevallen, en de schipper maakt daaruit op, dat deze onverwachte passagier, hoewel zijn stiefzoon, geen gewoon mensch kan zijn, doch een bijzonder heilig man is, wiens leerling hij gaarne worden wil. Hij brengt den *wali* naar Tjempa, waar de bevolking nog geheel „Boeda" is, en Sjamsoe Tamrèz sticht aldaar een *pesantrèn*, waarheen onmiddellijk alles samenstroomt. De vorst van Tjempa gaat tot den Islām over en geeft Sjamsoe Tamrèz een zijner dochters tot vrouw. Zij krijgen twee zonen, Rachmat en Aliman geheeten.

Eerst na drie jaar keert AbdoelKadir naar Atas Angin terug, waar zijn vrouw Déwi Chamsi, ontroostbaar

---

[1]) Hier vervalt de verteller plotseling in ḍalangtaal en zegt: *Tédja soelaksana, tédjané wong habetjik, laksananing hanjar katon, sapa sinambating wangi?* Gelijk bekend, luidt deze begroetingsformule eigenlijk voluit: *Tédja-tédja soelaksana, tédjané wong anjar katon, ngadjeng poendi pinangka, wingking poendi sinedya, sinten raden sinambat ing wangi?*

over de scheiding van man en zoon, alleen is achtergebleven. Vergeefs boden de bloemen in den tuin zich haar tot verpoozing: in niets schepte zij meer behagen, en ten slotte trok zij de wildernis in, in haar eenzaamheid dag en nacht God biddende, dat hare geliefden toch spoedig mochten terugkeeren. Haar kleeren begonnen haar in flarden om het lichaam te hangen, maar daarop lette zij niet, en ten slotte was er niets meer dat haar naaktheid dekte dan haar lange haren, die tot op de enkels afhingen.

Op zekeren nacht droomde zij, dat haar vader, de vorst van Koeswa, bij haar kwam en tot haar zeide: „Heb nog een weinig geduld, mijn dochter, haast is de tijd vervuld. God heeft uw smeekbeden verhoord: Uw man AbdoelKadir is op weg hierheen om U mede te nemen naar Tjempa, ten einde aldaar Sjamsoe Tamrèz te ontmoeten. Wees dus niet meer bekommerd!" Vol schrik stond Déwi Chamsi op, maar er was niets dan bladeren die trilden op den wind, en het geluid van de branding op de rotsige kust. Zoodra het dag werd begaf zij zich naar het strand om in zee te turen, en werkelijk, heel in de verte doemde een schip op, dat zij, indachtig aan haar droom, zeker wist het schip van AbdoelKadir te zijn. Haastig zocht zij een breed blad en daar zwaaide ze mee, om te kennen te geven, dat zij hulp noodig had. Het schip kwam al nader en nader, en ten slotte, na het zeil gestreken en het anker uitgeworpen te hebben, lag het in ondiep water. De kapitein sprong haastig overboord en waadde naar den wal, maar hij aarzelde toen hij Déwi Chamsi daar aantrof, zonder eenige kleeding, en uit schaamte niet van haar plaats wijkende. Eindelijk herkende hij haar en nam haar aan boord, en naar Tjempa voeren zij terug.

Doch toen zij in Tjempa aangekomen waren, bleek Sjamsoe Tamrèz daar niet meer te zijn; spoorloos was hij verdwenen. Zijn moeder betrok de door hem gestichte *pesantrèn* en wilde er niet meer vandaan.

Zij begeerde niet meer de echtgenoote van Abdoel-Kadir te zijn, doch zette het werk van haar zoon voort. Zoo kreeg zij den naam van Pandita Isteri. —

In het derde deeltje van de *Sadjarah Tjirebon* wordt dan het uitgraven van Sjamsoe Tamrèz buiten de stadspoort van Tjempa verhaald (blz. 46—47).

§ 2. De verschijningsvorm van den heilige als klein kind.

Als vervolg van het hierboven weergegeven verhaal uit de Sadjarah Banten waarin de incestueuze geboorte van Sjamsoe Tabris wordt verhaald, vindt men in Zang XIII, naar het door Djajadiningrat gegeven excerpt:

„Dan is er sprake van een zekeren *Ki Amboeloeng*, die eene groote schuld had. Alles had hij reeds bij de hand gehad. Eens bevond hij zich op een schip in de haven van Demak en zag een lijk vastzitten. Hij nam het op en toen hij, om het te begraven, een kuil groef, vond hij veel goud. Het graf kreeg weldra een groote bekendheid. Zoo kwam er een zekere *Ki gĕḍe Panggoeng* om de tusschenkomst van den doode te vragen ter aflossing zijner schulden. In een droom werd hem medegedeeld dat hij geholpen zou worden. Den daarop volgenden dag kwam een oude vrouw het graf bezoeken en gaf als geschenk een pakje met inhoud. Ki Gĕḍe Panggoeng ging naar huis, naar *Tjindaga*, om zijn schuld af te betalen, en vestigde zich daarop met zijne familie bij het graf als bewaker daarvan.

Op een dag kwam daar *Pangeran Prawata* om aan den bewaker inlichtingen te vragen omtrent den daar begravene. Slordig gekleed, met *gamparan's* (houten sandalen) aan en leunend op zijn *tjis*(ascetenstaf) verscheen de grafbewaker en bleef zwijgend voor hem staan, zoodat de *pangeran* een oogenblik niet wist wat te zeggen. In plaats van de gevraagde inlichtingen te geven, ging hij vervolgens heen, spreidde op zee zijn bidkleed uit en hief zijn *tjis* op, zoodat iedereen verbaasd stond te kijken. Men vroeg naar zijn persoon

en daar gaf hij antwoord op. Na het vertrek van Pangeran Prawata bleef Ki Panggoeng zich toewijden aan godsdienstoefeningen. Op een nacht verscheen hem in een droom een klein kind, nog met een *koekoentjoeng* (vlok haar, kuif, vóór op het hoofd bij kleine kinderen). Het zeide tot hem, dat hij bekend moest maken, dat het *Sèh Sjamsoe Tabris* waṣ (die daar begraven lag)" [1]).

Ook in de boven reeds geciteerde redactie van de Babad Tanah Djawi (het ms. in de Bibliothèque Nationale te Parijs) komt hetzelfde verhaal voor, alleen met het verschil, dat Ki Amboeloeng hier Ki Geḍé Boeloeng wordt genoemd, en Ki Geḍé Panggoeng K. G. Teḍoenan heet. Terwijl het begin wat breedvoerig is dan de Sadjaran Banten, is het einde lacuneus, zoodat het zonder de Sadjarah Banten niet goed te verstaan zou zijn. K. G. Teḍoenan, wordt er verteld, heeft een groote schuld. Zijn kinderen en kleinkinderen heeft hij daarvoor in pand gegeven. Hij zwerft rond en krijgt op een nacht in een droom den raad, dat hij, zoo hij zijne schuld wil inlossen, slapen moet bij een graf aan de rivier van Demak. Hij doet zulks en na zeven dagen verschijnt eens te middernacht een klein kind voor hem. Hij spreekt het aan. Het kind antwoordt: „Mijn naam is Samsoe Tomros; goed, bewaak mijn graf", en verdwijnt vervolgens. De vorst van Bintara heeft eene gelofte gedaan om als offergeld te storten juist het bedrag van K. G. Teḍoenan's schuld. K. G. Teḍoenan keert nu naar zijne familie terug, lost zijne kinderen en kleinkinderen in, en offert met de zijnen bij het graf [2]).

Verschijnt in het verhaal dat wij hierboven in eenige redacties citeerden, Sjamsoe Tabris in de gedaante van klein kind aan de bewakers van zijn graf, ten einde

---

[1]) *Critische Beschouwing van de Sadjarah Bantĕn*, blz. 27.
[2]) o.c. blz. 262.

dit aan de naamloosheid te ontrukken, in de legende, welke wij thans willen gaan bespreken, treedt de heilige in de gedaante van wonderkind voor de indrukwekkende vergadering van hofgrooten en geleerden van den vorst van Roem, en doet dezen versteld staan over zijn leer. Hoewel hier in tekst en vertaling de Middenjavaansche versie van deze episode der legende zal worden gegeven, ontbreekt het verhaal ook op West-Java niet. Zonder er dieper op in te gaan, vermeldt Djajadiningrat twee primbons uit de Preanger, waarin het voorkomt. [1]) Aangezien de soeloek Sèh Samsoe Tabarit m.i. echter meer aanknoopingspunten met de Perzische legende biedt dan de andere, tot dusverre behandelde episoden, leek het mij niet ondienstig deze merkwaardige mystieke ballade in extenso te vertalen, vooral daar zij ook litterair merkwaardig is, als behoorende tot de in de Javaansche litteratuur lang niet zeldzame en uit dichterlijk oogpunt beschouwd dikwijls zeer fraaie bewerkingen van onder het volk levende legendarische verhalenstof.

Van de handschriften, die mij ten dienste stonden, volgt hiernaast een opgave. Behalve de door Pigeaud aangekochte raadpleegde ik ook een afschrift, dat ik reeds bezat, en ten slotte bleek ook het handschrift No. 115 uit de collectie Cohen Stuart, in den inventaris (Not. B. G. deel XIV, 1876, Bijlage A achter blz. 69) opgegeven onder den titel: *Serat Sam Toegoe Barik, geschiedenis van een Wali,* o.m. een exemplaar van onzen tekst te bevatten.

---

[1]) o.c. blz. 264.

OPGAVE DER GEBRUIKTE HANDSCHRIFTEN.

1. *Afschrift in mijn bezit*, naar een hs. van R. R. Wirowongso.
Metrum: *Gamboeh*, 69 strophen.
Begin: Lah iki kodjahingsoen, enz.
Eindstrophe (alleen in dit hs.):

Titi tjaritanipoen
sèh Samsoe Tabarit dadya pémoet
ring kang matja jwa limpoet ardaning ati
ati-atinen mrih ajoe
moeng sapisan oeriping wong.

2. *Hs. Collectie COHEN STUART No. 115* (Sam Toegoe Barik), (blz. 1–18)
Metrum: *Gamboeh*, 67 strophen.
Begin: Kodjah ingkang ginamboeh, enz.
Eindstrophe: Djer iki antepipoen, enz.
3. *Hs. Kon. Bat. Genootschap*, aankoop Dr. Pigeaud No. 12. (blz. 51–67 Jav. cijfers)
Metrum: *Gamboeh*, 71 strophen.
Begin: Lah iki kodjahingsoen, enz.
Eindstrophe: Djer koerang antepipoen, enz.
4. *Hs. Kon. Bat. Genootschap*, aankoop Dr. Pigeaud No. 29. (blz. 265–275)
Metrum: *Gamboeh*, 63 strophen.
Begin: Kodjah ingkang ginamboeh, enz.
Eindstrophe: Djer iki antepipoen, enz.
5. *Hs. Kon. Bat. Genootschap*, aankoop Dr. Pigeaud No. 39. (blz. 58a–64b Jav. cijfers)
Metrum: *Gamboeh*, 57 strophen
Begin: Lah iki kodjahipoen, enz.
Eindstrophe: Djer iki antepipoen, enz.
6. *Hs. Kon. Bat. Genootschap*, aankoop Dr. Pigeaud No. 58. (blz. 42b–49b)
Metrum: *Gamboeh*, 69 strophen.
Begin: Lah iki kodjahisoen, enz.
Eindstrophe: Djer iki antepipoen, enz.

SOELOEK SAMSOE TABARIT.

Gamboeh.

1. Lah iki kodjahingsoen:
wonten tjaritaning wali koetoeb,
saking Djawi nama sèh Samsoe Tabarit,
langkoeng wanter tékadipoen,
toer karamaté kinaot.

2. Mjang warnanira bagoes,
dedeg pideksa rada arangkoeng;
alelana ring Arab minḍa rarjalit,
sami lan oemoer tri taoen,
sarwi wewoeda kémawon.

3. Ing praptanira noedjoe
ari Djoemngah pepak para kaoem,
mjang oelama lebé modin merbot ketib,
pepak para salèh djamhoer
nèng masdjidilkaram kono.

4. Mjang panḍita goeng-agoeng
miwah moelana amir adji Roem
dèrèng kondoer saking dènnja minggah hadji.
Ing ari Djoemoengah koempoel
rarjalit prapta doemrodjog,

5. Tanpa larapan oeloek
salamé: „Asalamoe alékoem,
ja toewankoe moelana Roem amir adji
lan para djoemngah sadaroem.
Noelja andjawab goemoeroh:

SOELOEK SAMSOE TABARIT.

Vertaling.

1. Welaan, dit is mijn verhaal.
Het is uit de geschiedenissen der hoogste heiligen.
Van Java is dat Sèh Samsoe Tabarit.
Zeer gestreng was hij van godsvrucht.
en uitzonderlijke genade was zijn deel.

2. Schoon was hij van uiterlijk,
fraai van statuur en rank van gestalte.
Reizende naar Arabië nam hij eens
de gedaante aan van een driejarig kind;
niets dekte zijn naaktheid.

3. Aangekomen bij geval
op een Vrijdag, zag hij alle kaoems vergaderd,
en alle oelama's, lebé's, modins, merbots en ketibs.
Alle groote geleerden waren bijeen
in de Masdjid alHaram aldaar.

4. De geheele geleerdenschaar
en ook de groote vorst van Roem
waren na hun bedevaart nog niet weer afgereisd.
Bij hen, in Vrijdagsdienst bijeen,
trad het kind regelrecht binnen,

5. zonder aankondiging, en sprak
den groet: „Vrede zij U,
o mijn Heer Vorst van Roem
en gij, alle vergaderden!"
Dof klonk hun stemgedruisch

6. „Ja ngalékoem salamoe,
hé rarjalit loenggoeha sirèkoe."
Ladjeng lenggah ing ngarsané amir adji,
ngandika amir adji Roem:
„Hé para djoemngah sapa wroh

7. Raré kang darbé soenoe?"
Para djoemngah sadaja oematoer:
„Doeh poekoeloen datan wonten kang oedani,
soedarmèng raré poenikoe,
ing Arab ngriki tan toemon.

8. Inggih prajoginipoen
toewan dangoe pribadi poenikoe,
asalipoen poen raré saking ing poendi."
Ngandika amir adji Roem:
„Hèh ṭolé ingsoen tetakon

9. Ingendi pinangkamoe,
déné tanpa larapan praptamoe!"
Raré matoer: „Ja toewankoe amir adji,
dèrèng poeroen djarwa oeloen
poerwané ing praptaningong.

10. Amba tannja roemoehoen
lawan para djoemoengah sadaroem."
Angandika moelana Roem amir adji:
„Ja ṭolé apa karepmoe,
betjik takona maringong

11. Apa kang adi loehoeng,
apa déné masalahing ilmoe,
ingkang ekak miwah ingkang gaib-gaib."
Rarjalit alon oematoer:
„Gampil jèn toewan woes sagoh.

12. Déné patanjan oeloen:
gaibing Allah lan malihipoen

6. toen zij zijn groet beantwoordden
en hem tot zitten noodden.
Hij zette zich voor Zijne Majesteit
en deze sprak tot hen:
„Gij allen die hier aanwezig zijt, wie weet

7. wiens zoon dit kind is?"
Alle aanwezigen zeiden:
„Helaas, niemand onzer kent
den vader van dit kind.
Hier in Arabië is het onbekend.

8. Het beste is
dat mijn Heer het zelf maar vraagt
waar het vandaan komt".
De vorst van Roem sprak:
„Wel ventje, ik vraag je

9. waar je vandaan komt,
want onaangediend trad je hier binnen!"
Het kind zeide: „O mijn heer de vorst!
Nog wil ik U niet verklaren
vanwaar ik gekomen ben!

10. Eerst moge ik ondervragen
allen die hier aanwezig zijn".
De vorst van Roem sprak:
„Wel mannetje, vraag mij maar
alles wat je wilt,

11. 't zij naar d' allerhoogste kennis
of naar vraagpunten van weten,
of naar 't ware zijn en deszelfs verborgenheden".
Het kind antwoordde zoetjes:
„Heel gemakkelijk maakt het mij Uw toezegging.

12. Dies vraag ik:
„De verborgenheid Gods en voorts

gaibing Moehamad poenika kang poendi?"
Mèsem ngandika amir Roem:
„Hèh badjang jèn sira tan wroh

13. Gaibing Allah ikoe,
pan Moehamad dé Moehamad ikoe
ing gaibé pan ija Allah sajekti;
ikoe jèn sirarsa weroeh."
Raré goemoedjeng toernjalon:

14. „Ja toewan moelana Roem,
lawan para djoemoengah sadaroem,
pandjawabé Moehamad gaibing Widi,
kaaken poenapa ikoe
Moehamad déning Hjang Manon?

15. Poenapa déné lamoen
Allah ingaran gaibing rasoel,
Allah kaaken poenapa déning nabi?"
„Hèh ṭolé, ingsoen tan ngroengoe
kaja oedjarmoe mengkono.

16. Mara djarwaa goepoeh,
teka ngendi pinangkanirèkoe?"
Raré matoer: „Ja toewan moelana adji,
dèrèng poeroen djarwa oeloen,
malih amba atetakon

17. Ing toewan sang amir Roem,
miwah para djoemoengah sadaroem,
salat djoemngah kang toewan sembah poenapi,
toewin salat limang wektoe?
Oeloen arsa wroeh kang jektos".

18. Ngandika moelana Roem,
saha para salèh para djamhoer:

de verborgenheid van Mohammad, hoe staat het
[daarmee?"
Glimlachend sprak de vorst van Roem:
„Wel kleuter, als je 't niet weet

13. van de verborgenheid Gods,
dat is Mohammad, want Mohammad is
naar zijn verborgenheid in wezen God.
Zoo is 't, als je dat weten wilt".
Het knaapje lachte en zeide zachtjes:

14. „O mijn Heer Vorst van Roem
en gij alle aanwezigen!
Nu het antwoord luidt dat Mohammad de verbor-
[genheid des Heeren is,
(vraag ik:) Wat is dan wel Mohammad
ten opzichte van den Alziende?

15. En voorts, indien
Allah de verborgenheid des Gezanten heet,
hoe verhoudt zich dan God tot den Profeet?"
„Wel, mannetje! nooit hoorde ik
woorden als de jouwe.

16. Zeg eens gauw
waar je toch wel vandaan moogt zijn!"
Het kind antwoordde: „O mijn Heer Vorst van Roem!
Nog wil ik 't U niet openbaren.
Eerst moge ik verder vragen

17. aan U, Vorst van Roem
en aan alle aanwezigen:
„Voor Wien verricht gij de Vrijdagssalat?"
„Voor Wien de vijf dagelijksche sembajangs?"
Dat zou ik gaarne precies weten."

18. De vorst van Roem sprak,
en met hem alle vromen en geleerden

„Ija ṭolé soen salat djoemoengah iki,
toewin salat limang wektoe,
tan lijan nembah Hjang Manon.

19. Lamoen ora kadyèkoe,
nora esah sembah poedjinipoen;
woes moektamat kang moeni ing dalil kadis."
Rarjalit ika doek ngroengoe,
nggoegoek wentisé dèn entrog:

20. „Soen siḍep tan kadyèkoe,
ja toewankoe moelana adji Roem,
ing panembah toewan anembah Hjang Widi,
loewih saking sèwoe loepoet,
prasasat nembah ing ḍèjos.

21. Panembah toewan ngawoer,
sija-sija tan wrin genahipoen:
ing asalé nembah toewan saking poendi,
ḍateng poendi poeroegipoen,
poendi enggèné Hjang Manon?"

22. Ḍeleg amir adji Roem,
ṗara djoemngah kabèh ting palingoek,
dènnja kaloehoeran sabda lan rarjalit.
Dangoe-dangoe modjar sang Roem:
„Ja ṭolé ingsoen tan weroh

23. Ing enggoné Hjang Agoeng,
lan paraning sembah ingsoen tan wroeh,
miwah witing sembah ingsoen tan oedani".
Mangka raré ikoe moewoes:
„Ja toewankoe Roem sang katong,

„Wel, mannetje, dat wij hier Vrijdagssalat verrichten
en ook de vijf dagelijksche sembajangs,
is niet anders dan om den Alziende te aanbidden.

19. Ware het niet zoo
dan zouden eeredienst en lofprijzingen niet van pas
[zijn.
Aldus staat vast, naar Boek en Overlevering."
Toen het knaapje dat hoorde
bedwong het nauwelijks zijn lachen, zoodat zijn dijen
[ervan schudden:

20. „O mijn heer Vorst van Roem!
Ik dacht niet dat gij die opvatting hadt
van Uw dienen van den Heer,
want dat is erger dan duizend malen mis,
en als 't ware het aanbidden van een afgodsbeeld.

21. Uwe vereering geschiedt in 't blinde weg
en is vergeefsch, daar gij niet weet hoe zij behoort
[te zijn.
Want waaruit spruit dan wel Uw hulde voort?
En wat is wel haar doel?
Waar zetelt dan wel God?"

22. Versteld stond de vorst van Roem
en alle aanwezigen deelden zijn verbazing,
tot zwijgen gebracht als zij waren door de woor-
[den van dit kind.
Eindelijk sprak Vorst Roem:
„Inderdaad, mannetje! Ik weet niet

23. waar de godheid zetelt
en het doel van mijn vereering ken ik niet,
noch ook weet ik haren oorsprong."
Toen sprak het kind:
„O mijn Heer Vorst van Roem!

24. Mjang para salèh djamhoer,
pangoetjapé kadya raré timoer,
anggoerajang tan ana ingkang amirib.
Anembah moedji Hjang Agoeng
toewan djarwakna maringong:

25. Kaaken apa ikoe
Allah déning padoeka amir Roem?"
Angandika moelana Roem amir adji:
„Ja koenṭing marma soen seboet,
soen moelja-moelja Hjang Manon,

26. Déné agawé ingsoen,
lan agawé manoengsa sadaroem,
andadèkken balé ngaras boemi langit,
miwah ing saisinipoen,
dinadèkken ing Hjang Manon.

27. Mjang swarga narakèkoe,
awal-akir lahir-batinipoen,
nora lijan kabèh titahing Hjang Widi".
Rarjalit asroe anggoegoek:
„Ah genah apa sang katong!

28. Pangoetjapira ikoe,
toewin para salèh para djamhoer,
pamoewoesé tan ana ingkang premati,
morèg moeng pidjer katoengkoel,
paḍa ḍikir lénggak-lénggok.

29. Pidjer soedjoed aroekoek,
woes marem ing sembah poedjinipoen;
tangèh lamoen praptaa ingkang ginaib:
pangrasané woes pinoendjoel,
tan ana graitèng batos.

24. En gij alle vromen en geleerden, hier bijeen!
Dat is spreken als een kind!
Gij tast op goed geluk, doch 't lijkt naar 't rechte niet.
Maar, waar gij God aanbidt,
Welaan, verklaar mij toch

25. hoe denkt gij U dan God,
o mijn Heer Vorst van Roem?"
De Vorst van Roem antwoordde:
„Wel, peuter, dat ik Hem vereer
en den Alziende verheerlijk als den Allerhoogste

26. is, omdat Hij mij geschapen heeft
en heel het menschelijk geslacht.
Hij riep in 't aanzijn troon, uitspansel en aarde
en al wat daarin is.
't Werd alles geformeerd door den Alziende.

27. Hemel en hel
begin en einde, 't uitwendige en het verborgene,
alles ontstond alleen op Zijn bevel."
Het kind riep met nauw gesmoorden lach:
„Wel Heer! Hoe heb ik 't nu!

28. Van al Uw woorden van zooeven
en van die van de vromen en geleerden, hier bijeen,
is er geen enkel, dat steekhoudend is.
Armzalig is Uw kennis, en, opgaande in enkel
[vormendienst,
verricht gij met veel hoofdgedraai Uw godsdienst-
[plichten!

29. Louter prosternaties en veel lichaamsgebuig,
dat lijkt U reeds voldoende eeredienst!
Maar 't is er ver vandaan dat men aldus 't verbor-
[gene zou bereiken.
Men acht zich al héél vroom (door strengen vor-
[mendienst),
doch in het innerlijke wordt het niet gevat.

30. Hèh moelana adji Roem,
miwah para djoemoengah sadaroem,
raré alit kéwala pasṭi oedani,
kang kaja oedjarmoe ikoe,
jèn kabèh titah Hjang Manon.

31. Nanging sirèkoe ngawoer,
angarani tan wroeh paranipoen".
Amir matoer: „Ja toewankoe raré alit,
padoeka djarwa roemoehoen,
asal toewan kang sajektos."

32. Angandika sèh Samsoe
Tabarit: „Hèh moelana adji Roem,
saking emboeh saking tamboeh prapta mami,
kabèh kadadéan doeroeng,
kang dadi ḍihin pan ingong.

33. Ingkang gaiboelgoejoeb
doeroeng dadi, ja Allah ja Rasoel
doeroeng dadi, ingsoen kang dadi roemijin;
kang loewih moelja pan ingsoen,
saking sakèhing doemados."

34. Mangkana moelana Roem,
lawan para djoemoengah sadaroem,
samja soedjoed ing soekoené sèh rarjalit:
Sang mardikèng rat amoewoes:
„Hèh moelana Roem sang katong!

35. Pandjawabmoe Hjang Agoeng
sira arani gaibing Rasoel,
Rasoel sira arani gaibing Widi,
rarjalit pan bisa moewoes,
kaja oedjarmoe mangkono.

36. Lan sembahjangirèkoe,
kang sira sembah-sembah Hjang Agoeng,

30. Welaan, Heer Vorst van Roem
en gij, gansche gemeente!
Het kleinste kind weet reeds te zeggen
wat gij zooeven zeidet,
dat alles door Gods woord in 't aanzijn kwam.

31. Doch gij geeft blindelings maar een naam
aan Dat, welks zijn gij niet verstaat."
De vorst sprak: „Kind dat mijn meester zijt,
verklaar mij toch tevoren
wat wel Uw ware oorsprong is!"

32. Sèh Samsoe Tabarit zeide:
„Wel, mijn Heer vorst van Roem,
uit 't ongeweten niet, daar nam ik mijnen oorsprong.
Vóór eenig ding ontstond
was Ik als d' allereerste.

33. De allerdiepste verborgenheid
was nog niet; Allah en de Gezant
waren nog niet, doch Ik was in den aanvang.
Immers, hoog verheven ben Ik
boven al het geschapene."

34. Toen vielen de Vorst van Roem
en alle de aanwezigen
den kind-heilige te voet.
En de van de wereld bevrijde sprak:
Nu, Mijn Heer Vorst van Roem!

35. Uw antwoord, waarbij gij God
de verborgenheid des Gezanten noemdet
en den Gezant 't verborgene des Heeren,
werkelijk, een kind kan al zeggen
wat gij daareven zeidet.

36. En wat uw sembajang aangaat,
dat gij daarbij God aanbidt:

jèn mangkono sira isih paḍa kapir,
doeroeng islam kang satoehoe,
déné tékadmoe mangkono.

37. Makaming Allah ikoe,
lawan kaja ngapa woedjoedipoen,
lawan kaja ngapa roepaning Hjang Widi,
sira apa woes kepanggoeh,
apa lanang apa wadon?"

38. Modjar amir adji Roem,
miwah para djoemoengah sadaroem:
„Lah sèh timoer kawoela datan oedani,
ing soeal toewan poenikoe."
Rarjalit malih miraos:

39. „Jèn mangkonoa hèh Roem,
adja nembah ing Allah sirèkoe,
tan sampoerna moenḍak sira koepoer kapir."
Anḍekoe amir adji Roem,
pan sarwi aris toernjalon:

40. „Ja toewankoe sèh timoer,
inggih sinten padoeka poenikoe?"
Sèh ngandika sarta roepa kaki-kaki,
lenggah ing koersi mas moeroeb,
nèng ngarsané Roem sang katong.

41. Koersi keramatipoen,
sami gawok kang mijat sadaroem,
panganggoné sadaja pan sami langking.
Pamoewoesé mring amir Roem:
„Hèh amir, jèn sirarsa wroh:

42. Sadjatiné ja ingsoen,
ingkang awal kang akir ja ingsoen,

wel, als dat zoo is, dan zijt gij allen nog ongeloovigen,
maar nog geen ware moslims,
als gij 't nog zoo opvat!

37. Hoe is dan wel de plaats
waar God zich zou bevinden?
En hoe ziet Hij er uit?
Hebt gij Hem ooit gezien?
En is Hij man of vrouw?

38. De vorst van Roem
en alle aanwezigen zeiden:
Maar, heer kind, op die vragen
moeten wij het antwoord schuldig blijven".
Het kind sprak verder:

39. „In dat geval, Roem,
zou ik maar ophouden met een eeredienst
die door gebrekkigheid tot goddelooze maakt".
Eerbiedig boog de Vorst van Roem
en zeide zeer zachtjes:

40. „O Heer, Jeugdige Meester!
Wie zijt gij toch?"
Toen nam Sèh Samsoe zijn gedaante aan van grijsaard,
zittende in een zetel van glanzend goud
voor de oogen van den Vorst van Roem.

41. Allen die dien wonderzetel aanschouwden
stonden versteld bij het zien.
Hijzelf was geheel in het zwart gekleed.
De heilige sprak tot den vorst van Roem:
„Vorst, indien gij 't weten wilt:

42. Van alles wat bestaat ben Ik het diepste wezen.
De eerste en de laatste, dat ben Ik.

miwah ingkang inoem-inoeman [1]) ja mami,
kang tanḍak-tanḍakan ingsoen,
kang édan-édan ja ingong.

43. Kang tamboeh-tamboeh ingsoen,
ingkang gaib kang goejoeb ja ingsoen,
ija ingsoen ingkang lahir ingkang batin,
kang nembah sinembah ingsoen,
kang moedji pinoedji ingong.

44. Ingkang nikmat ja ingsoen,
ingkang awèh nikmat ija ingsoen,
ingkang rasa kang roemasa ija mami,
kang ngrasani ija ingsoen,
kang rinasan ija ingong.

45. Ingkang wedi pan ingsoen,
ingkang wani sajekti ja ingsoen,
ingkang wadi madi mani ija mami,
ingkang manikem ja ingsoen,
kang dadi awak pan ingong.

46. Kang nom kang toewa ingsoen,
ingkang lanang kang wadon ja ingsoen,
ija ingsoen ingkang soegih ingkang miskin,
ingkang ratoe ija ingsoen,
kang wadya-bala ja ingong.

47. Ingkang akèh ja ingsoen,
ingkang saṭiṭik pan ija ingsoen,

---

[1]) Hoewel men op Java thans het woord *inoem-inoeman* opvat gelijk ik het vertaalde, daarbij vooral denkende aan het gebruik van sterken drank, dat in de libertijnsche praktijken der mystici volstrekt niet ongewoon is, zal het woord toch oorspronkelijk wel een letterlijke vertaling zijn van het Arab. *masjārib*, (plur. van *masjrab*, dronk) dat in de mystieke litteratuur „methoden" beteekent. Cf. RINKES, *Abdoerraoef van Singkel*, blz. 45, Arabisch citaat in

Ook ben Ik de dronk [1])
en Ik de danser
en Ik de Godbezetene.

43. Het ongeweten niet ben Ik
en Ik het allerinnerlijkst geheimenis.
Ik ben de uitwendige en de verborgene,
Ik, die aanbidt en aangebeden wordt,
Ik, die lofprijst en geprezen wordt.

44. Ik de genieting
en Ik, die de genieting schenkt,
Ik het gevoel en die 't gevoelen smaakt,
Ik die spreekt, en
Ik hetgeen besproken wordt.

45. Ik de vreesachtige,
Ik ook die waagt,
Ik ben wadi, madi, mani [2]),
Ik ben het zaad,
Want Ik ben immers elk individu.

46. Ik ben de jeugd en Ik de ouderdom,
Ik ben de man en Ik de vrouw;
ook ben Ik de rijkdom en de armoede,
Ik de vorst en
Ik de onderdaan.

47. Ik de veelvuldigheid en
Ik het kleinst getal.

---

noot 4. In Jav. Hss. Snouck Hurgronje (Leidsche Universiteitsbibliotheek) No. 59, blz. 18 komt het woord *inoem-inoeman* in de laatste beteekenis voor in een stuk over den *dikir*.

[2]) *Wadi, madi, mani* en *manikem* vormen tezamen het vierledig sperma, dat, met tal van andere viertallen verbonden, in de erotische mystiek bij den opbouw van de tallooze gradaties van al het bestaande zijn plaats heeft.

ingkang loro ingkang sidji ija mami,
ingkang loemakoe ja ingsoen,
ingkang manḍeg ija ingong.

48. Ingkang goemoeroeh ingsoen,
ingkang meneng sajekti ja ingsoen,
tengah woeri ngarsa pinggir ija mami,
kanan kèri ija ingsoen,
kang lor wétan kidoel koelon.

49. Nora lijan ja ingsoen,
kang loh kalam noekat gaib ingsoen,
kang dat sipat asma apngal ija mami,
kang woedjoed ngèlmoe noer soehoed,
sadjatiné ija ingong [1]).

50. Kang boemi geni banjoe,
miwah angin apan ija ingsoen,
ingkang sabar ingkang keras ija mami,
ingkang alim ija ingsoen,
ingkang kereng ija ingong.

51. Ingkang ḍihin ja ingsoen,
ingkang kari tan lijan ja ingsoen,
kang sarèngat kang tarèkat ija mami,
hakèkat makripat ingsoen,
kang iman tokid ja ingong.

52. Ingkang Allah ja ingsoen,
ingkang Moehamad pan ija ingsoen,

[1]) *Noekat gaib* (نقش غيب) is het onkenbare, ongedifferentieerde goddelijke zijn; *woedjoed*, *'ilm*, *noer* en *sjoehoed* wijzen op den eersten graad van differentiatie, omdat bij alle deze termen een agens en een object moet worden aangenomen. Als zoodanig geven

Ik ben twee en Ik ben één,
Ik de beweging en
Ik ook de rust.

48. Ik ben 't gedruisch des donders
en Ik ben de stilte,
Midden, achter, voor, terzijde, 't is al Ik,
Links en rechts,
Noord, Oost, Zuid en West,

49. naast mij bestaat geen ander.
Ik ben de schrijfplank en de pen, en Ik „'t verborgen [punt",
Ik wezen, eigenschappen, namen, werken,
Ik ben zijn, weten, licht, aanschouwen
(وُجُودْ عِلْمْ نُورْ شُهُودْ),
Naar 't wezen ben slechts Ik [1]).

50. Aarde, vuur, water,
en wind, Ik ben die alle,
Ik ben de lijdzaamheid en Ik de drift,
Ik de wijsheid en
Ik de gestrengheid.

51. Ik ben de eerste,
en de laatste; slechts Ik besta en niemand anders
Ik ben de wet, en Ik de weg tot hooger leven,
Ik de doorgronding en Ik de gnosis.
Ik ben geloof en Ik eenheidsbelijding.

52. Ik ben Allah
en Ik Mohammad,

---

zij het stadium aan, waarin de objectiveering een aanvang genomen heeft, het begin der intelligibele werkelijkheid. Cf. KRAEMER, *Een Javaansche Primbon uit de zestiende eeuw*, blz. 38, en mijn *Drie Javaansche Goeroes*, blz. 119.

kang gaibing Moehamad pan ija mami,
gaibing Allah ja ingsoen,
kang gedé tjilik ja ingong.

53. Ingkang anak ja ingsoen,
kang nganakken apan ija ingsoen,
kang kekadang ingkang lola ija mami,
ja ingsoen kang kalèk makloek,
kang alip lam lam hé ingong.

54. Kang min kang eké ingsoen,
kang min akir kang dal ija ingsoen,
ingkang donja kang akérat ija mami,
kang swarga naraka ingsoen,
ja ingsoen kang djaba djero.

55. Hèh moelana amir Roem,
miwah para djoemoengah sadaroem,
ingsoen pémoet jwa pepéka ing aoerip,
mokal jèn sira tan weroeh,
lamoen atemahan lajon.

56. Ingkono nggon pakéwoeh,
éwoehé wong akèh salang soeroep,
ngèlmoe sarak dèn arani angoewisi,
malah panasaran agoeng,
jèn tan darbé ngèlmoe djatos.

57. Adja pidjer koemloengkoeng,
ikoe dadi dedalané koemproeng,
pengoeng bingoeng emboeh-emboeh kang dèn [roekti,
kitab koer'an ngoendoeng-oendoeng,
kodeng brahala dèn géndong.

58. Kandangan wong kadadoeng
ing droebiksa dèn adjak keloeroeng

Ik de verborgenheid van dezen
en de verborgenheid Gods,
Ik de grootste en Ik de kleinste.

53. Ik ben het kind
en Ik de verwekker.
Ik de familierijke en Ik de verweesde,
Ik ben de Schepper èn 't geschapene,
Ik ben alif, lam, lam, hé (الله).

54. Ik ben de letters van den naam
van Mohammad,
Ik ben de wereld en Ik het hiernamaals,
Ik de hemel en Ik de hel,
Ik ben buiten en Ik binnen.

55. Welaan Heer Vorst van Roem
en gij alle aanwezigen, hier vergaderd!
Ik vermaan U: Weest toch indachtig in dit leven!
Onmogelijk is het, dat gij niet weten zoudt
dat het vergankelijk is.

56. Daarin ligt juist het grootste struikelblok,
dat men geneigd is tot veel misverstand.
Een wettisch leven, dat acht men genoeg.
Doch veeleer is dit juist de grootste dwaling,
als men de ware kennis niet bezit!

57. Weest niet te zeer hoovaardig,
want dat loopt op dwaasheid uit.
Dom en verward, weten dezulken niet, waaraan zich
[te houden;
Korans stapelen zij op,
in hun warhoofdigheid niet ziende, dat zij afgoden
[ronddragen.

58. Bestemd om in den strik te raken
worden zij door duivels meegelokt

mring pepèrèng, peri dèn senggoeh apsari,
sarwi siniwèng ḍeḍoeroek,
djinaga déning gandarwo.

59. Pangrasané swarga goeng,
tan oeninga jèn tibèng bekoekoeng;
kang mangkono tanggoeng-tanggoeng dadi djalmi,
pan angoer dadia asoe,
patiné tanpa keraos.

60. Gampang pratikelipoen,
sirnané aris datanpa toetoer.
Dadi djanma jèn tan wroeh tanadjoel tarki,
nora woeroeng katalikoeng,
hèh éling-éling Roem katong!

61. Jata ri sang amir Roem,
lawan para djoemoengah sadaroem,
doepi mjarsa sabdanja ri sang siniwi,
samja nembah ngraoep soekoe,
sarwi ngrerepa toernjalon:

62. „Ja toewankoe sèh sepoeh,
moegjangsala soepangat poekoeloen,
lan peparab toewan koelarsa oedani."
Ngandika ri sang sèh pikoen:
„Hèh maoelana Roem katong,

63. Lan djoemoengah sadaroem,
ora ta sira weroeh maring soen,
araningsoen ija sèh Samsoe Tabarit!"
Sawoesnja ngandika oeloek
salam dyan moesna saking nggon,

64. Gaib sakoersinipoen.
Noelja sinaoeran salamipoen,

naar het verderf; bedrieglijke feeën houden zij
[voor hemelnymphen.
Booze geesten omringen hen,
Spooksels bewaken hen.

59. Zij denken in het hemelrijk te zijn,
en weten niet dat zij in een kuil zijn beland.
Als dat een menschwaardig leven moet heeten
dan is een hond er nog beter aan toe,
want die gaat zoomaar dood.

60. Die heeft het gemakkelijk,
zachtjes sterft hij, stilletjes weg.
Maar de mensch, die het geheim van de ontplooiïng
[en de hereeniging des bestaans niet kent,
komt zekerlijk bedrogen uit.
Denk daaraan, Vorst van Roem!"

61. Toen de Vorst van Roem
en alle aanwezigen
de woorden van den Eerwaarde gehoord hadden,
brachten zij eerbiedig den groet en negen zich ter
[aarde,
met zachte stem hem smeekende:

62. „O onze Heer, gij grijze leermeester!
Mochten wij toch Uwe voorbidding deelachtig
[worden,
en ook Uw naam leeren kennen!"
De grijsaard sprak:
„Heer Vorst van Roem

63. en gij allen hier bijeen!
Kent gij mij dan niet?
Mijn naam is Sèh Samsoe Tabarit!"
Na dit gezegd te hebben bracht hij hun
den afscheidsgroet, en was verdwenen.

64. Verdwenen, mèt zijn zetel.
Daarop, bij het beantwoorden van zijn groet,

pan goemoeroeh sarja andongong pra sami,
getoen-getoen poengoen-poengoen,
djoto-djoto ting palenggong.

65. Angonggo-onggo sagoeng,
goeng alit kabèh pating palingoek,
ngoengak-oengak mangoe pangoengoené déning
praptané lan késahipoen,
pan ora ana ingkang wroh.

66. Kang kari samja woejoeng,
jangken wewajang wijangganipoen,
lir kékéjan angajengi pojang-pajing,
kajoengjoen sanget kelajoe,
jèn kagrajang tan anggajoh.

67. Ing kajoewananipoen
kaja-kaja kaléjanging wahjoe,
wèh wijadi jajah manijoep jang-janging
kekajangan mrih rahajoe,
ajoen ngoepajèng Hjang Manon.

68. Dadya samja jeg goejoeb,
sadaja nedya poeroeitèkoe,
ngèlmoe ingkang njampoernakaken ngaoerip,
ana ngétan ngalor ngidoel,
sawenèh ana mangoelon.

69. Titi tjaritanipoen
wali moelja; poma-poma sagoeng
anak poetoe rasakna lepijan iki,
sèngga dèn kongsi soemoeroep
mring tékad ingkang mengkono.

weerklonk verward gedruisch; verwondering beving
[hen allen.
Vol bevreemding en leedwezen
stonden zij daar, versteld, geheel verslagen.

65. Spijtigheid hield elk een bevangen;
groot en klein, een ieder zweeg beduusd,
in afwachting en twijfelende onzekerheid, vol ver-
[rassing
over de raadselachtige komst van den heilige
en zijn onverklaarbaar vertrek.

66. Hunne gedachten hielden hem nog liefdevol vast
[en zoo werden zij ten prooi aan groote onrust,
te vergelijken met de beweeglijkheid van een wa-
[jangfiguur,
met een tol, die draait en wentelt:
zoo waren zij bekoord en tot hem aangetrokken,
begeerende hem nog aan te treffen, maar hem niet
[vindend.

67. Zijn zegen gelijk achtend met het neerdalen der
[goddelijke wijsheid,
zielsverlangen verwekkend, alsof de hemelsche god-
[heid
neerkwam tot hun heil,
opdat zij den Alziende zouden zoeken.

68. Allen tezamen eendrachtiglijk
besloten zij te gaan streven
naar de kennis, die het leven vervolmaakt,
in het Oosten, Noorden, Zuiden,
sommigen ook in het Westen.

69. Uit is het verhaal
van den hoogheilige. En gij allen
kinderen en kindskinderen, bedenkt dit voorbeeld
opdat ook gij tenslotte
deze leer verstaan moogt.

70. Nanging adja angawoer,
goegoeroea moepoeng meksih iḍoep:
jèn dèn antjap ing toelis baé tan keni;
lamoen doeroeng anggegoeroe
goerajang nora goematjos.

71. Nadyan ahli tasawoep,
ahli oesoel miwah ahli soeloek,
lamoen nora ahli poeroeita ngoekih,
jekti temah sasar-soesoer,
wanteré angas kémawon.

72. Djer iki antepipoen
pangrakité parabot pangratjoet
apan nora kaleboe sadjroning toelis
amoeng tjoemanṭèl ing goeroe
sabab larangan geng kaot.

---

70. Doch leeft niet blindelings weg,
neemt een leermeester zoolang het nog tijd is:
't geschrevene na te vorschen is nog niet genoeg,
want wie geen meester heeft
tast rond, doch mist de kern.

71. Want ook de godgeleerde
en zelfs de mysticus
die zich geen meester kiest
komt zonder twijfel op een dwaalweg uit,
zijn durf is weifeling.

72. Immers hier geldt het te vertrouwen
in de aanwending van het middel tot zelfontleding
en dat is in 't geschrevene niet te vinden:
daarvoor is men afhankelijk van den leeraar,
omdat het een groot en uitzonderlijk geheimenis geldt
(verboden voor den profane).

C. Vergelijking van de Javaansche en de Perzische gegevens.

Met het bovenstaande zijn, naar ik meen, de op Java gangbare legenden aangaande Sjamsoe Tabris weergegeven. Drie hoofdtrekken van deze verhalen vallen onmiddellijk op en wel: 1°. dat de geboorte van den heilige in de origineele recensies der legende steeds als incestueus wordt beschreven, hoezeer latere vertellers dit ook trachten te verbloemen; 2°. dat er een onmiskenbare neiging bestaat om verband te leggen tusschen Sjamsoe Tabris en het water, blijkens zijn ascese op den bodem der zee, zijn zelfmoord in de rivier of ook in de zee, en het vinden van zijn lijk in het water; 3°. dat de verschijningsvormen van oud man en/of van klein kind nagenoeg in alle verhalen voorkomen.

De beperking „nagenoeg" werd hier met opzet gebruikt, omdat er, behalve de hierboven meegedeelde verhalen, ook nog enkele vermeldingen van Sjamsoe Tabris in de Javaansche litteratuur voorkomen, waar van geen bijzondere verschijningsvorm sprake is. Zoo in de Sadjarah Banten, Zang XI, waar onze heilige aan Soenan Kalidjaga den raad geeft, *welit* (een soort dakbedekking) te gaan verkoopen ten einde in kennis te komen met den heer van het land waar hij zich gevestigd heeft. Dan zetelt Sjamsoe Tabris te Poelo Oepih, de Javaansche wijk van Malaka, doch daarentegen woont hij weer te Tjempa als hij aan Soenan Goenoeng Djati de genealogieën der heiligen openbaart. Wat het sub 2° opgemerkte aangaat, dient nog te worden vermeld, dat ook in het zonderlinge verhaal van Pangéran Poetih, die bij het graf van Sèh Lemah Bang in het water zijn ascese uitoefent en over veertig krokodillen heerscht, door Soenan Djati, bij wien de grafbewaarder zich komt beklagen omdat bij het heiligdom overnachtende vrouwen overlast ondervinden van dezen telkens uit het water opstijgenden en ijlings weer daarin

plonzenden belager, eenige malen met nadruk wordt verklaard, dat deze vrijpostige waterheilige een afstammeling is van Sjamsoe Tabris [1]).

Voorts wordt ook in het Javaansche boekje *Walisana* (ed. Tan Khoen Swie, Kediri, 1925, blz. 29) nog vermeld, dat Samsoe Tabarit een oom was van Soenan Ngampèl, en *imam agami* te Ponorogo. In de beschouwing van den auteur van dit geschriftje is onze heilige dus volledig gejavaniseerd; in de andere verhalen is hij meer de heilige van den overwal (Tjempa) gebleven, die wel in nauwe familierelaties staat tot de echte wali's, maar daartoe zelf toch niet dadelijk gerekend kan worden. Waar in de hierboven opgenomen soeloek Samsoe Tabarit zelfs tot *koetoeb* (Arab. *ḳuṭb*, pool), hoogste figuur in de mystieke wereldhierarchie [2]) voor Java verheven is, zou misschien de gevolgtrekking niet misplaatst zijn, dat het proces van de javaniseering op Midden-Java zelfs verder is gegaan dan in de Westjavaansche traditie. Dit behoeft geen verbazing te wekken, immers, het is een ook van andere geïmporteerde verhalen bekend verschijnsel, dat deze als volkomen Javaansch zijn gerecipieerd, zoodat de plaats der handeling naar Java is verlegd, en de optredende figuren in Javaansche genealogieën zijn ingelijfd.

---

[1]) *Babad Tjerbon* (afschrift in mijn bezit), doch niet in de gedrukte uitgave. Het slot van de geschiedenis is, dat Rara Baghdad, die de gelofte van eeuwige kuischheid heeft gedaan, als lokaas wordt gebruikt om den Pangéran te nopen in een sajembara zijn krachten te komen meten. Bijna overwint hij de Rara Baghdad, doch in haar vertwijfeling doet deze een beroep op Soenan Djati, die dan den eisch stelt dat hij zijn aanstaande bruid ook kan optillen. Daarin slaagt hij niet, zoodat hij beschaamd moet afdruipen en zijn streken voortaan nalaat.

[2]) In aansluiting bij blz. 278, kan er hier nog op worden gewezen, dat de *ḳuṭb* der mystici, naar NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, blz. 113 opmerkt, „einfach mit dem Šī'itischen 'Imām identisch ist". Over Ibn al'Arabī's leer aangaande de kosmologische beteekenis van deze figuur bieden de door NYBERG uitgegeven *'Uḳlat almustawfiz* en *alTadbīrāt alilāhijjah* interessante passages.

Ook de leer, die hier aan Sjamsoe Tabris in den mond wordt gelegd, is specifiek Javaansch, zooals ze ook in andere mystiek-theosophische werken op Java dikwijls wordt aangetroffen. In de finesses is nog niet voldoende onderzocht, in hoeverre Ibn al'Arabī en 'Abd alKarīm alDjīlānī met zijn boek over den volmaakten mensch, den Insān alkāmil, tot de geestelijke vaders van dit typische Javanisme gerekend moeten worden, maar dat deze beide auteurs een geweldigen invloed hebben uitgeoefend, is overduidelijk. Nu heeft echter ook Djalālu'dDīn Rūmī geruimen tijd in dezelfde stad, Damascus, gewoond en naar alle waarschijnlijkheid ook in druk verkeer gestaan met Sadru'dDīn Ḳonjawī, die, zooals zijn naam aanduidt, later voornamelijk in Qonya, de stad van Djalālu'dDīn, als leeraar gevestigd was. Deze Sadru'dDīn echter was een der belangrijkste leerlingen en uitleggers van Ibn al'Arabī, zoodat, naar Schaeder aan het licht heeft gebracht, de verklaring van den sterken gnostischen inslag in Rūmī's lyriek via dezen leerling bij Ibn al'Arabī, den grooten meester, gezocht zou moeten worden [1]).

Toch zal men zich dienen te hoeden voor de veronderstelling van direct verband tusschen gelijksoortige uitingen hier en daar. Ibn al'Arabī's grondgedachten, of liever, bepaalde, sterk aan het Javaansche denkleven appelleerende uitwerkingen daarvan, zijn dermate gemeengoed der Javaansche speculatie over God, mensch en wereld geworden, dat men waarlijk geen reminiscensen aan de gedichten van Djalālu'dDīn Rūmī behoeft te veronderstellen om de leer van onzen soeloek te verklaren. Tot het verstaan van de in den soeloek gegeven situatie moge thans een poging worden gedaan.

Tracht men een vergelijking op te stellen tusschen de Javaansche legenden en de Perzische verhalen, dan kan men niet aan den indruk ontkomen, dat er eigenlijk heel weinig te vergelijken valt. De verhalen

---

[1]) *Z. D. M. G.*, deel 79 (1925), blz. 256.

bieden nagenoeg geen punten van overeenkomst. Toch geloof ik, dat men juist op grond van het verhaal in den soeloek Sèh Samsoe Tabarit en in verband met de legendarische vormen der biografie van Djalālu'dDīn, gelijk die bij latere schrijvers te vinden is, wel iets verder kan gaan dan de conclusie, waartoe Djajadiningrat kwam, en die hij aldus fomuleerde:

„Bekijken we thans nogmaals de Javaansche Sjamsoe-Tabrislegenden, dan zien we daarin, behalve den naam, slechts een paar punten, die zich met eenigen goeden wil, laten aanknoopen aan de geschiedenis van den Perzischen derwisj. Het zijn de vermelding van het vertoeven in Roem en de geheimzinnige dood van den legendarischen heilige. Wel wordt in eene B.T.Dj.-redactie verteld, dat Sjamsoe Tabris den dood vond door zich in zee te werpen, en in eene andere redactie, waarin een gedeelte van de legende op naam van den vader Djoemadilkoebra gezet wordt, dat deze in de rivier van Grĕsik sprong, doch dit schijnt eene latere naïeve voorstelling te zijn. De S. B. is daarover niet zoo duidelijk. De voorstelling van Sjamsoe Tabris als een klein kind, een wonderkind, is zeker wel ontstaan uit eene vermenging van de geschiedenis van den historischen heilige met die van zijn leerling Djalâloeddîn, die immers een wonderkind geweest moet zijn. Verder gaan de aanknoopingspunten niet" [1]).

Op te merken valt al dadelijk, dat de legendarische biografie in zooverre wel een nieuw aanknoopingspunt biedt, dat, al mogen de omstandigheden en de personen verschillen, het verhaal van de bekeering van Djalālu'dDīn tot het mystieke pad en onze soeloek toch in wezen dezelfde situatie te zien geven. Te eener zijde een geleerde, verstrikt in de uitwendige wetskennis, doch na een ontmoeting met een derwisj tot dieper inzicht gekomen, te anderer zijde de sprookjesachtige vorst van Roem, met al zijn vromen en geleerden

[1]) *Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn*, blz. 268–269.

beschaamd gemaakt door een driejarig kind. Het eigenaardige, ongebruikelijke, van de situatie is wel dit, dat de Vorst van Roem hier plots als goed Moslim verschijnt, als een geloovige, die geen tittel of jota van de goddelijke wet gering acht. Het ontbreekt hem echter aan die diepere wijsheid, die ook de wet in haar betrekkelijkheid doet onderkennen en zoodoende doet overwinnen, hetzelfde geval dus als bij Djalālu'dDīn. Gewoonlijk nu is de vorst van Roem in Javaansche verhalen een ongeloovig vorst, die ergens aan de grens van de Moslimsche wereld zetelt en door den profeet en zijn familie beoorloogd wordt. Maar een vorst van Roem, die juist voor den ḥadjdj in Mekka is, neen, dat is een situatie die toch ongebruikelijk moet heeten.

De oplossing ligt m.i. voor de hand. In het verhaal, dat als bron gediend heeft, bekeert Sjamsi Tabrīz den geleerden dichter Djalālu'dDīn, bijgenaamd Rūmī. Dit Rūmī, een constante bijvoeging van des dichters naam, beteekent niet anders dan: de man van Rūm, aangezien Qonya, het oude Iconium, waar de dichter woonde, in dat gedeelte van Klein-Azië ligt, dat vroeger onder Romeinsche en later onder Byzantijnsche invloedssfeer heeft gestaan, en deswege nog steeds Rūm genoemd wordt. De Javaansche bewerker, die van deze toevoeging niets begreep en die waarschijnlijk van den dichter nooit gehoord had, paste het verhaal aan hem bekende voorstellingen aan. Hij hoorde dus alleen den hem bekenden klank Roem, en tengevolge van dit misverstand werd uit den dichter Djalālu'dDīn van Rūm de uit romantische verhalen over de eerste uitbreiding des Islāms zoo welbekende vorst van Roem. De aard der besprekingen bij de ontmoeting van deze personen is echter niet veranderd. In het verhaal bij Djāmī wijst Sjamsi Tabrīz van het uitwendige terug naar het innerlijke, daarbij verklarende, dat kennen alleen bestaat in volslagen een worden met het gekende, en dat alleen die kennis waarde heeft, die den mensch van zichzelf bevrijdt. Mij dunkt, de geheele soeloel Sèh

Samsoe Tabarit is één uitwerking van precies hetzelfde motief: niet het beperkte menschelijke ik, door duizend banden van wet en voorschrift vastgeklonken, heeft waarde, doch „INGSOEN", het éene al-Ik, dat in den mensch weerspiegeld wordt, en waarmee de mensch dus in diepste wezen identiek is.

In beide verhalen is derhalve anecdotisch tot uitdrukking gebracht het onderscheid dat er bestaat tusschen den wettisch-vrome en den ingewijde, wiens oogen geopend werden voor den werkelijken samenhang van God, mensch en wereld, tusschen dengene, die bevangen blijft in vormendienst en dengene, die, los van de vergankelijke vormen, de kern gegrepen heeft. Overal waar naast de voor het gewone volk geldende ceremoniën en voorschriften een esoterische leer der verder gevorderden staat, kan men de voorwaarden voor het ontstaan van dergelijke verhalen aanwezig achten. Het oude Java heeft in de zinrijke legende van Bubukshah en Gagang Aking, „Eetgraag" en „Dorre Stengel", dezelfde onderscheiding gemaakt en dezelfde waardeering vastgelegd. Immers, deze beide broers, die bij een goeroe in de leer zijn geweest om tot de kennis van den „Grooten God" te geraken, richten daarna hun leven zoodanig in, dat de een zich aan allerlei observantie en oefeningen onderwerpt, terwijl de ander, voor het oog van de wereld althans, er maar op los leeft, en zich aan geenerlei verbod of voorschrift stoort. Toch blijkt in het einde de laatste, dien men, om het Islamitisch uit te drukken, als *kāfir 'inda 'lnās* zou kunnen betitelen, de ware vrome te zijn, die werkelijk de wereld verzaakt heeft [1]).

Voor de door de Moslimsche mystiek gebrachte onderscheiding der geloovigen in profanen en inge-

[1]) Zie het resumé, gegeven door POERBATJARAKA in dit Tijdschrift, dl. LVIII (1919), blz. 351–358. In de legende van Sèh Belabeloe en Sèh Gagang Aking, wier graven men te Pamantjingan aan het Jogjasche zuiderstrand vereert (zie *Djåwå* X, 1930, blz. 158), leeft dit verhaal ook thans nog voort.

wijden, in *'awāmm* en *chawāṣṣ*, was de Javaansche geest dus reeds voorbereid. Bij de *'awāmm* behooren ook de dogmatici en de wetskenners, die niet meer zijn dan dat alleen, daar zij, zooals Nyberg het uitdrukt, „von der grossen kosmischen Schrift nur was der Erde am nächsten ist, begreifen, und deren Herzen unter der niederen Welt verschleiert sind" [1]). De Javaansche mystieke litteratuur handelt dan ook met groote voorliefde over allerlei abstruse zaken, die verder liggen dan het onmiddellijk gegevene, en de primbons met hun naïeve indeeling en verwerking van alle kennis des heelals zijn feitelijk niet anders dan hulpmiddelen voor het eindig verstand om het geheim van schepping en Schepper meester te blijven.

Dit geheim nu ligt in het juist begrip van het wezen van den mensch, die immers de verbindende schakel vormt tusschen God en wereld, en die te vergelijken valt met de „lijn, welke zonlicht en schaduw verbindt (en scheidt)", *kalchaṭṭ alfāsil baina 'lẓill wa'lsjams*, zooals Ibn al'Arabī zegt. Daarbij wordt de *'ubūdijjah*, die den mensch evenzeer eigen is als de relatie ter andere zijde, wel wat vergeten, en valt alle nadruk op het *tachalluḳ bi achlāḳi 'llāh*. Want van de bekende Koranplaats Surah 95 : 4: „Wij schiepen den mensch in den schoonsten vorm", heeft de theosophische speculatie haar eigene verklaring.

---

[1]) *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, blz. 115.

In de *chawāṣṣ* onderscheidt Ibn al'Arabī twee hoofdgroepen, die van den *'ālam al'aḳl* en die van den *'ālam alnafs*, welke weer in een aantal categorieën worden onderverdeeld. Uit deze termen blijkt overtuigend de invloed van de gnostieke en hermetische gedachtenwereld, waar de mensch in een opklimmende gradatie van *σαρκικός*, *ψυχικός*, en *πνευματικός* (in hermetisch spraakgebruik *ἔννους*) de verlossing van het aardsche noodlot deelachtig werd Zie *alTadbirāt alIlāhijjah*, ed. NYBERG, o. c. blz. ١٠٤ en 115, en R. REITZENSTEIN, *Poimandres* (Leipzig, 1904) blz. 51, alsmede R. REITZENSTEIN und H. H. SCHAEDER, *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, (Leipzig-Berlin, 1926), hoofdstuk I.

D. Het sprookjesmotief van het knappe kind.

In het boven op blz. 288—289 medegedeelde verhaal, waarin verteld wordt hoe aan den bewaker van het tot dusverre naamlooze graf werd geopenbaard welke heilige daar begraven lag, neemt Samsoe Tabris de gedaante van een klein kind aan om zijn mededeeling over te brengen. Daarmee is de taak van het kind afgeloopen. Deze legende biedt dan ook slechts een verklaring van de heiligheid van het graf, waarin niet de wali, die er begraven ligt, doch de man die den zegen van het graf het eerst ervoer, hoofdpersoon is.

Anders staat de zaak in den soeloek. Daar is het theologisch twistgesprek tusschen de zoo ongelijk schijnende partijen, het kind en den door zijn hofgeleerden omringden vorst, de kern van het verhaal. Nu heeft Djajadiningrat reeds opgemerkt, dat de voorstelling van den heilige als driejarig kind in de Perzische gegevens niet voorkomt. Ook mij is zij daaruit niet bekend, alhoewel men, gelijk dan ook door Djajadiningrat gedaan is, kan wijzen op de wonderen, die uit Djalālu'dDīns jeugd worden verhaald (zie boven blz. 272). Toch ligt hier een onderscheid, dat aandacht verdient. De soeloek vertelt geen episode uit Samsoe Tabarits jeugd, doch doet een wonderverhaal van den wali, waarbij een oud motief in ietwat andere zetting is overgebracht. Aan het slot van het verhaal immers blijkt, dat de ware gestalte van den heilige die van een grijsaard is, zoodat de kindergedaante niet anders is dan een tijdelijke vermomming, waardoor het verhaal aan treffendheid ongemeen wint. De legende is hier dus met een element verrijkt, en wel met een oogmerk, dat geheel in de bedoeling van de legende ligt, nl. tot meerdere stichtelijkheid.

Nu is het verhaalmotief van het bijzondere kind, dat zich van zijn kameraden in allerlei dingen onderscheidt (de „Knabenkönig") en ook dat van het meisje, of ouder wellicht, dat van den jongen, die op ongewone vragen, hem door een koning gesteld, onmiddellijk het juiste

antwoord klaar heeft (het motief van „die kluge Dirne") overbekend uit tal van sprookjes. Niet ten onrechte heeft Wundt (*Völkerpsychologie*, Band V, 2[2] blz. 372) in zijn beschouwingen over mythe, sprookje, legende en sage erop gewezen, dat in de sage altijd de figuur van den heldhaftigen j o n g e l i n g optreedt, maar dat in het sprookje het k i n d de hoofdrol pleegt te vervullen.

De migratie van de motieven der sprookjes in het algemeen, en dus ook van die der sprookjes waarin kinderen een rol spelen, is veelal zeer wonderlijk, en levert dan ook dikwijls een boeiende bijdrage tot de beschavingsgeschiedenis. Verhalen van geheel verschillende origine treft men ver van hunnen oorsprong in één cyclus bijeen, daarheen langs velerlei wegen saamgedreven door de aantrekkingskracht, die van groote figuren op in wezen geheel heterogene vertellingen pleegt uit te gaan. Salomo, Alexander de Groote, Charlemagne, der alte Fritz, om slechts enkele overbekende te noemen, zijn daar om het te bewijzen. En in de hagiographie, om het even of ze nu Christelijk, Moslimsch, of Buddhistisch is, wemelt het van voorbeelden dienaangaande. De Jātaka's, zoogenaamd geschiedenissen uit vroegere existenties van den Buddha, doch in werkelijkheid een onschatbare collectie volksverhalen, staan tot den Verhevene slechts in dit los verband, dat deze telkens aan het einde van een verhaal zich met een der daarin optredende figuren identificeert. Zij laten het proces der toeëigening wel in zijn meest eenvoudigen vorm zien.

Het zou te ver voeren, op dit onderwerp dieper in te gaan. De algemeene resultaten der onderzoekingen op dit gebied zijn bekend genoeg, en het op eigen gelegenheid verzamelen van parallellen is een onbegonnen, of liever, een nimmer te voltooien werk, dat men beter aan de folkloristen en de sprookjesonderzoekers van professie kan overlaten. Een aanzienlijk aantal parallellen van verhalen waarin het bijzondere

kind een rol speelt vindt men bijeen in een boek, dat de Leidsche hoogleeraar Dr. Jan de Vries aan deze zaken heeft gewijd [1]).

De Vries onderscheidt zijn stof in vier groote groepen:

1. de sprookjes van de „kluge Bauerntochter" (door Benfey aangeduid als „die kluge Dirne");
2. de sprookjes van den „klugen Knaben";
3. de sprookjes, die hij met een weinig karakteristieken naam die van den Russchischen Czarenzoon noemt, d. w. z. die aangaande den „Knabenkönig".
4. „weiter abliegende Erzählungen, in denen schwierige Aufgaben gestellt werden".

Voor de vlijt en het geduld, waarmee de schrijver op dit uitgestrekte terrein zijn gegevens verzameld heeft, en voor de wijze waarop hij door indeeling naar de motieven deze anders onoverweldigbare massa heeft geschift en geordend, moet men alle bewondering hebben. Des te meer valt het daarom te betreuren, dat de dankbaarheid voor het vele dat ons werd medegedeeld, toch wel iets vermindert door het gevoel van onvoldaanheid, dat zijn oorsprong vindt in het ontbreken van nauwkeurige aangave der verbindingslijnen op de route der verhalen van Oost naar West. Men kan van een auteur op dit terrein moeilijk volledigheid eischen, en zou het hem gaarne vergeven, wanneer eenige stations niet waren aangegeven, mits over het algemeen het tracé juist bevonden werd. Vooral dengene die in de Oostersche litteratuur geinteresseerd is, zullen derhalve de aanvullingen van Wesselski [2]) bijzonder welkom zijn, ook al zullen enkele conclusies, die deze daaraan meent te kunnen ontleenen, hem wellicht wat stout voorkomen.

---

[1]) Folklore Fellows Communications, Vol. XXIV No: 73: *Die Märchen von klugen Rätsellösern, eine vergleichende Untersuchung.* Helsinki, 1928.

[2]) Albert Wesselski, *Der Knabenkönig und das kluge Mädchen.* Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1. Beiheft. Prag, 1929.

Laat ons echter terugkeeren tot het geval dat ons hier bezighoudt. De Vries merkt zeer terecht op: „Es ist des Kindes Jugend, welche ja in den meisten Fällen mit Unerfahrenheit verbunden ist, die Staunen erregen soll; deshalb sind auch die Erzähler so oft bestrebt, das Kind möglichst jung darzustellen. Wenn das Kind noch in der Wiege liegt, streift die Darstellung das Wunderbare und es ist wohl nicht zufällig, dass dieser Zug in Verbindung mit biblischen Personen erzählt wird. In dem Zarensohnmärchen ist Salomo noch ein ungeborenes Kind, als er seine Mutter des Ehebruchs bezichtigt; in einer Legende der Muselmänner fängt ein Kind in der Wiege an zu reden und sagt dem Putiphar, wie er wissen könne, ob Joseph schuldig oder unschuldig sei [1]). In anderen Erzählungen ist das Kind drei Jahre alt: in der.... Geschichte des weisen Knaben, der Kaiser Hadrian auf seine katechetischen Fragen antwortet, hat dieser in einer französischen Fassung des XV. Jahrhunderts dieses Alter....[2]). Ook in enkele redacties van de geschiedenis van Susanna en de ouderlingen wordt nadrukkelijk vermeld, dat Daniel, die de onschuld van Susanna aan het licht brengt, drie jaar oud was, alhoewel hij elders als knaap van twaalf jaar wordt voorgesteld [3]).

Ook kan nog worden gewezen op Tsoṅ-k'a-pa, den hervormer van het Buddhisme in Tibet, een historische persoonlijkheid uit de 14/15de eeuw, van wien de legende weet te verhalen, dat hij op bovennatuurlijke wijze

---

[1]) Hier kan, voor wat de Indonesische litteraturen aangaat, gewezen worden op het bekende verhaal van Samā'ūn en Mariah de Koptische (Zie VAN DER TUUK in Bijdr. Kon. Inst. 3, I (1866), blz. 357; VAN RONKEL in dit tijdschrift, dl. XLIII (1901), blz. 448, en verder C. SNOUCK HURGRONJE, *The Achehnese*, Vol. II p. 174). Samā'ūn, drie dagen oud, weigert de melk zijner moeder te drinken zoolang deze nog ongeloovig is, en wil ook zijn vader niet erkennen voor deze zich tot den Islam heeft bekeerd.

[2]) DE VRIES, o.c. blz. 415–416.

[3]) W. BAUMGARTNER, *Susanna, die Geschichte einer Legende*. Archiv für Religionswissenschaft, Band 24 (1926), blz. 272–273.

werd ontvangen, en geboren met een witten baard. Op zijn derde jaar zou hij de wereld vaarwel gezegd hebben, ten einde zich door langdurige studie voor te bereiden op de zuivering van den godsdienst, welke hij verrichten moest [1]).

Dit wat de leeftijd van Samsoe Tabarit in kindergestalte aangaat. Zooals men ziet, is deze niet maar willekeurig gekozen, doch gaat in dit genre verhalen zeer bepaaldelijk de voorkeur uit naar den driejarigen leeftijd.

Thans de andere omstandigheden.

Het is mij opgevallen, dat De Vries, die toch bij de behandeling van het „Knabenkönig-motief" de apocryphe evangeliën ook als bron citeert [2]), nergens de geschiedenissen van Jezus en zijne leermeesters, waarvan de meest bekende wel is het ook in het Nieuwe Testament in het Lukasevangelie te vinden verhaal van den twaalfjarigen Jezus in den tempel, ook maar met een enkel woord noemt, al ware het slechts om de verhouding daarvan tot de andere episoden van dezen cyclus te bepalen. Men zou kunnen tegenwerpen, dat deze episoden in de Knabenkönig-vertellingen eigenlijk niet thuis hooren, daar ze klaarblijkelijk stammen uit mythische verhalen van de jeugd van goden en heroën, wier bovennatuurlijke wijsheid en kracht zich van jongs af manifesteerde. Al ware dit zoo, dan zou nog de latere vermenging van dit motief met andersoortige verhaalmotieven waarbij knappe kinderen betrokken zijn, tot bewuste onderscheiding nopen.

---

[1]) C. F. KOEPPEN, *Religion des Buddhismus*, II: Die Lamaische Hierarchie und Kirche, Berlijn, 1859, blz. 109—110.

[2]) DE VRIES, o. c. blz. 329-330. Naar men weet bevat ook Koran 3:43: *Inni achluḳu lakum min alṭīni kahaj'ati 'lṭajri fa'anfuchu fīhi fajakūnu ṭajran*, —Ik zal voor U uit leem iets in de gedaante van een vogel scheppen, en dan daarop blazen, zoodat het een vogel wordt—, een herinnering aan het bekende apocryphe verhaal van Jezus en de leemen vogeltjes, o. a. te vinden bij EDGAR HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, blz. 67.

Dat Jezus zijn leermeesters de baas was, wordt in de Thomasvertelling (Paidika) niet minder dan drie, en in sommige recensies zelfs viermaal verteld. De eerste maal is Jezus naar de opgave van den syrischen en den latijnschen tekst vijf jaren oud. Vóór het naar school gaan verklaart hij aan Jozef, dat deze onder de wet leeft en in de wet blijft, maar dat hij vóór de wet was. En de leeraar Zacchaeus, die hem het alphabet wil leeren, wordt zelf ten overstaan van een groote menigte toehoorders onderricht in de symboliek van de elkaar kruisende lijnen der letterteekens, waarop hij vol ontzag zich overwonnen moet verklaren.

Ook de andere meesters konden Jezus niets leeren, daar het kind alles reeds wist en een dieper inzicht ten toon spreidde, dat hun te eenenmale ontbrak. De laatste episode van dezen aard is het verhaal van den twaalfjarigen Jezus in den tempel, ook in Lucas 2 vs. 41—52 te vinden.

Herhaaldelijk is op de overeenstemming van deze trekken uit het Nieuwe Testament en van de Apocryphen met de Buddhalegende gewezen. In de Lalitavistara, Hoofdstuk X, zoowel als in de door Schiefner vele jaren geleden uitgegeven levensbeschrijving van den Buddha naar Tibetaansche bron, wordt verteld, hoe de jeugdige Çākyamuni bij den leeraar Viçvāmitra wordt gebracht om de letters te leeren, en hoe hij bij elke letter die hem geleerd wordt, onmiddellijk een daarmee beginnende spreuk reciteert, waarin zijn visie op het bestaande is uitgedrukt.

Men dit alles voor oogen is men geneigd in de soeloek Samsoe Tabarit te zien, wat het onderwerp betreft, een herinnering aan de legendarische ontmoeting van Djalālu'dDīn Rūmī en Sjamsi Tabrīz, doch opgesteld onder invloed van verhalen van wonderkinderen, die dank zij hunne diepere wijsheid de wetenschap dezer wereld op wonderbaarlijke wijze wisten te vernederen. Doch waar en door wiens hand het verhaal dezen vorm verkreeg, moet volkomen in het midden worden gelaten.

Een merkwaardig Bijbelblad.

Onder de duizenden bundels familiepapieren, welke, afkomstig van de Weeskamer te Batavia, zich thans in het Lands-Archief bevinden, werd tot nu toe slechts één bijbelblad gevonden, dat geïnventariseerd is onder No. Fam. K 561. De tekst luidt als volgt. Eenige aanteekeningen zijn als noten gesteld.

Welt. B. v. T. P.

Dees Bijbel hoort toe JOANNES KEMMER gebooren binnen de stad Soest in den jaare onses Heere Jesu Christi 1643 den 15en July.

Ao. 1678 : 19 December. ben ik JOANNES KEMMER voor adelborst met 10 gulden voor Amsterdam met het schip Asia naar Indiën uijtgevaaren.

Ao. 1679 : 25 July op Batavia geärriveert, 26en do. aan land gecomen en ben geplaast geworden op de punt Zelandia.

Ao. 1684 : 23 November : ben ik JOANNES KEMMER met JOHANNA VAN DEYNEN wede. OTTO SUURMOND landtmeeter aan Malcanderen verlooft des morgens ten half ses uure.

Ao. 1685 : 15 Mey : ben ik met deselve vrouw JOHANNA VAN DEYNEN in den echt getreden. Sij is gebooren in den jaare onses Heere Jesu Christi 1648 den 11en April.

Mijn vrouw haar vader is in den Heere gerust op den 28en Mey Ao. 1677.

Ao. 1690 : 23 April : is mijn eygen vader in den Heere gerust.

Ao. 1693 : 13 September : is mijn vrouw haar broeder RUTGER VAN DEYNEN in den Heere gerust.

Ao. 1694 : *4 January* is mijn huysvrouw JOHANNA VAN DEYNEN in den Heere gerust.

Ao. 1695 : *15 Mey* op Hemelvaartsdagh ben ik JOANNES KEMMER met ALLETTA VAN DEN VREEBURGH wede. van DIRCK THEUNISZ. NUGTERE, baas op Onrust in den echten staat getreden. Zij is gebooren binnen de stad Amsterdam in den jaare onses Heere Jesu Christi 1642 den 7 Juny.

Ao. 1699 : *21 July* is mijn broeder DIRCK FREDRIK KEMMER op Batavia bij mijn huys in den Heere gerust en de op 23 do. heb ik hem op mijn costen begraven.

Ao. 1713 : *12 December* : is mijn tweede vrouw ALLETTA van den VREEBURG in den Heere gerust.

Ao. 1715 : *30 January* : is mijn een soontje gebooren des agtermiddags tusschen 4 en half 5 uuren ende is genaamt JAN FREDRIK.

Ao. 1716 : *5 April* : is mijn cousijn JOHANNES KEMMER bij mijn uit huys in den Heere gerust ende is op mijn koste begraven zijnde een soon geweest van mijn broeder SYMON KEMMER. Was gebooren binnen Amsterdam.

Desen bijbel . . . .
JACOBUS IGN(ATIUS RINKAM)
gebooren binnen de . . . .
Heere Jesus Chris . . . .

Ao. 1725 : *27 Maart* ben ik J^s. I^s. RINKAM (in den egten staat getreden met de jonge)
dogter ANNA SOPHIA (NEDERMEYER) [1])
jaare onses Heere Jesus . . . .

Ao. 1726 : *1e February* is ons een doghtertje gebooren ANNA PHILIPPA

---

[1]) Zij ondertr. Batavia 8 Maart 1725 ; Zij was geb. Batavia ; hij was mixties burger.

Donderdag daer aen volgende (10 Februari gedoopt in de Hollandsche kerk)
peetoom de manh. (JULIUS VALENTIJN STEIJN VAN GOLLENESSE) benevens sijn beminde tot peettante CORNELIA MAGDALENA VAN LOON.
mijn huysvrouws moeder ANNA DE LATER geboren Ao. . . . . . . tot Batavia en in den Heere gestorven Ao. . . . . . den 1e . . . . . .

Ao. 1726 : 9 Mei is mijn moeder PHILIPPA JANS VAN MACASSER in den Heere gestorven. mijn huysvrouws vader . . . . Septemb.

Ao. 1731 : 18 July is MARIA GEERTRUYDA ons gebooren, sijnde mijn vrouws eerste dogter.

Ao. 1741 : 7 July is ons tweede doghtertje geboren op . . dagh ten 2 uure in den morgenstondt en op ten 11en April daeraan volgende door Dom. MORINUS gedoopt met (de namen ANTHONIA ELISABETH) de peetoom en meuye. De E. CAREL SCHOUTE notaris en sijn huijsvrouw CORNELIA JANSOON.

Ao. 1742 : 19 August. is onz dogtertje ANTHONIA ELISABETH even hier boven gem. in den Heere ontslapen.

Ao. 1743 : 31 Maart is onse ANNA PHILIPPA [1]) gelukkelijk te 5 uure in den morgenstondt sijnde Sondagh in de craam bevallen van een jonge doghter en is des Vrijdaghs avonds in de Buyten Portugeesche kerk door de pred. BEMER gedoopt met de naam CHRISTINA SOPHIA de peetoom en muye JACOBUS IGNATIUS RINKAMP en CHRISTINA RENNER sijnde met eens grootvader en grootmoeder van weerskanten.

Ao. 1743 : 24 Juny is 't bovengem: kindje in den Heere ontslapen.

---

[1]) Zie hierboven; zij trouwt 1o. ISAAK VAN HEK, die overl. Batavia 1752 en trouwt 2o. JAN HENDRIK SWIJNSBERGEN.

Ao. 1746 : 13 July is de tweede doghtertje gebooren des Zaterdaghs ten halff 3 uur in de morgenstonde en op Vrijdaghs-avond daer an volgende, door Doms. BEMER gedoopt met de naame SOPHIA VAALERIANA WILHELMINA (VAN HEK) de peetoom en meuye D.E. CAREL SCHOUTE notaris en desselfs huijsvrouw CORNELIA JANSOON [1]).

Ao. 1751 : 17 November is de derde kind gebooren te weeten een zoon, des dinsdaghs ten halff 3 uure in de morgenstonde en op vrijdaghs avond daar aan volgende door Doms. BEMER gedoopt met de naame ADRIAAN JACOBUS: de peetoom en meuye D. E. coopman JAN BIERENS met desselfs swagerin SUSANNA DE MIELAAN.

(lacune) (ben ik ANNA PHILIPPA RINKAM) voor de tweede maal in den egten (staat getreden met JAN) HENDRIK SWIJNSBERGEN [2]);

. . . . (is ons eerste, mijn vierde kind geboren) des Zaterdaghs ten halff 3 uuren in den morgenstonde; en op vrijdaghs avond daaran volgende door Doms. BASTIAANS gedoopt met de naame ANTHONIA PHILIPPA ELISABETH [3]) De peetoom en meuye de E. ROONET (?) met de juffrouw ANNA SOPHIA NEDERMEYER, [4]) zijnde de grootmoeder van het kind.

---

[1]) S. V. W. VAN HEK trouwt Ds. HERMANUS WACHTER, die in 1794 gerepatrieerd was en te Dordrecht woonde.

[2]) Hij was sergeant der burgerij te Batavia en werd 27 Dec. 1772 op het Buiten Port. Kerkhof begraven. A. PH. RINKAM werd als wede. J. H. SWIJNSBERGEN 4 Mei 1783 in de Binn. Port. Kerk te Batavia begraven. Zij test. Bata. 21 April 1783 Nots. L. ROLFF.

[3]) Zij ondertr. Bata. 27 Juli en trouwt aldaar Holl. Kerk 27 Aug. 1780 FREDRIK GEORGE FERDINAND VAN ERPEL, onderkoopman; als weduwe VAN ERPEL test. zij Batavia 19 April 1794 Nots. G. J. RUNSTORFF.

[4]) Zij werd als wede. JACS ING. RINKAMP begr. Batavia Holl. Kerkhof 17 April 1758.

Ao. 1761 *den 20 October* de vijfde kint gebooren te weeten een zoon, des dinsdaghs-avons om half twaalf uuren en op Woensdaghsavonds [1]) daaran volgende in de Hollandse kerk door Doms. O... de prediekant Koolomboo gedoopt met de naame van JAKOOBUS JOHANNES; de vader die is selfs over ten doop gestaan te weeten JAN HENDRIK SWIJNSBERGEN.

Ao. 1762. 2 *April* is 't bovengend. zoon in den Heere ontslapen [2]).

Ao. 1764 *den 1 Januwari* de seste kint gebooren te weeten ook een zoon, op een nieuwejaarsdagh, te weeten op Sondagh den eersten Jannuuwari tusschen 11 en 12 uuren middagh en Vrijdaghs avond daaranvolgende door Dom. MOHR gedoopt met de naam van COENRAAD GERADUS, de doopvader en doopmoeder D. E. COENRAAD BOODE, met desselfs huijsvrouw GEERTRUYDA CORNELIA DE LOOPIES.

(1764 11) *Maart* is 't bovengeno. zoon in den Heere ontslapen [3]).

---

[1]) d.i. den 28 October 1761.

[2]) Hij werd 4 April 1762 op het Holl. kerkhof te Batavia begr. in de kelder van zijn grootmoeder A. S. NEDERMEYER wede. Rinkamp Z. O. Z. No. 40.

[3]) Hij werd 12 Maart 1764 in de Holl. Kerk begraven.

Verslag van een bezoek aan de Orang-Darat van Rempang

op 4 Februari 1930

door

P. WINK.

Hoewel het bestaan van zgn. „Orang Oetan" in de binnenlanden van de eilanden Batam en Rempang aan verschillende bestuursambtenaren en schrijvers over het eilandengebied van Riouw bekend is geweest, schijnt persoonlijk contact met deze lieden, vermoedelijk ook als gevolg van hun schuwheid, tot de uitzonderingen te hebben behoord.

Uit de beschrijving die J. G. Schot geeft van de Orang-Darat of Orang Oetan op Batam, in de *Indische Gids*, 1882, dl. II pag. 161—169 zou kunnen worden opgemaakt, dat de schrijver uit eigen aanschouwing oordeelt [1]).

Schot schrijft t.a.p.;

„Een andere oorspronkelijke hier [2]) niet te huis behoorende stam is die der Orang-Darat of Orang Oetan. Volgens de legende zouden deze Orang Oetan afkomstig zijn van Lingga, hoewel ze daar nooit werden aangetroffen".

De schrijver geeft dan de inhoud der legende, die inderdaad zeer onwaarschijnlijk klinkt. Schot's eigen

---

[1]) Ook de Resident NETSCHER is in het midden der vorige eeuw met de Orang-Darat (op Rempang) in aanraking geweest. Zie T. Bat. Gen. II 1854, en het artikel *„Orang Benoea of Orang-Darat"* in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië.

[2]) d.w.z. op Batam.

veronderstelling, dat deze Orang-Darat van Trengganoe afkomstig zouden zijn, lijkt dichter bij de waarheid, hoewel er, zooals hieronder zal blijken, teekenen zijn die wijzen op verband met de Djakoens, volgens Wilkinson de oorspronkelijke stammen van Djohor en Malakka.

Schot vermeldt eveneens, dat een gedeelte der Orang-Darat van Batam naar Rempang trok. Hij beschrijft hen als zwervend, en verblijvend in openstaande hutten zonder omwanding en alleen van een dak voorzien.

Terwijl de Batamsche Orang-Darat zich iets meer met de Maleiers schijnen te hebben vermengd en zich aan hun gewoonten aangepast, is wat Schot schrijft nog volkomen toepasselijk op de groep, die op Rempang werd aangetroffen.

De batin van Rempang (of Boeton) die een Orang-Darat als zoon heeft aangenomen en eenige invloed op de groep uitoefent, diende als gids. De tocht ging per sampan door een kreek in de bakaubosschen ten Zuiden van de kampong Rempang. Nadat de vaste wal bereikt was, leidde een voetpad al vrij snel naar het kamp der Orang-Darat, dat bestond uit een 7-tal afdakjes, die nauwelijks de benaming hut verdienden. Van één dier zgn. „poendoengs" werd een foto genomen.

De batin van Rempang was inmiddels dieper het bosch ingegaan op zoek naar de bewoners. Na eenigen tijd keerde hij met een groepje mannen, vrouwen en kinderen terug. Ze naderden zeer aarzelend en moesten bij herhaling verzekerd worden van het feit, dat er geen gevaar bestond, alvorens zij gingen zitten. Een aantal honden [1]) begeleidde het gezelschap.

Onder ongunstige lichtomstandigheden werden eenige opnamen van deze lieden gemaakt.

Het bleek al direct, dat de 3 mannen en 4 vrouwen, waaruit het groepje bestond niet de eenige Orang-

---

[1]) Vgl. NETSCHER.

Darat van Rempang waren. Het geheele restant van deze zwervende stam bestaat uit 8 mannen, genaamd Sarip, Rotjoh, Alam, Timoer, Lentok, Otah, Sindah en Tjano, 12 vrouwen, genaamd Oengkai, Timah, Okam, Djelima, Soeleh, Tjětjě, Piai, Ia, Paněh, Perak, Soebang en Lengah (waarvan de laatste vier weduwen) en 16 kinderen (Benang, Boelan, Bintang, Oetjik, Adik, Monggoh, Kědah, Gibang, Bidik, Abak, Dadik, allen meisjes en Boental, Kanting, Toenggal, Oetoel, Akin, jongens).

In hun uiterlijk, dat donkerder is dan dat van de Maleiers, deden de mannen denken aan de zwervende Orang-laoet, hetgeen wanneer men hier werkelijk met Djakoens te maken heeft niet behoeft te verwonderen. Want ook dezen schijnen pas na de komst van de Maleiers van Sumatra hun nederzettingen verlaten te hebben en naar de binnenlanden te zijn getrokken [1]).

Inmiddels zijn er thans opvallende verschillen in levenswijze. Huist de Orang-laoet zoolang hij zich niet met de Maleiers vermengd heeft, uitsluitend met zijn geheele gezin in een sampan, de Orang-Darat is van de zeevaart volslagen onkundig. Zij bezitten geen sampans en beoefenen geen visscherij.

Hoogstens zoeken zij krabben (*ketam*) of eetbare schelpslakken (*sipoet lokan*), die op de Chineesche bangsals voor voedsel worden ingeruild. Bij hoogen waterstand zijn het boschproducten, met name akar, die als ruilmiddel voor het dagelijksch voedsel dienst doen. Geld schijnt niet in gebruik.

---

[1]) Abdul Hadi bin Haji Hasan beschrijft de Djakoens in zijn in 1925 verschenen *Sejarah 'Alam Melayu* als de oorspronkelijke bevolking van behalve Djohor en Pahang ook de Riouwarchipel en als verwant aan de Koeboes.

De Orang-Laoet zouden een onderdeel van deze groep gevormd hebben.

Ook Netscher spreekt van op zee levende stamgenooten der Orang-Darat *met welke tesamen* hun aantal 1000 zou hebben bedragen.

37



Poendoeng der Orang-Darat.



Groepje Orang-Darat van Rempang.



Sarip (links) en Rotjoh.

Het contact met de Chineezen heeft hen met artikelen als tabak, lucifers etc. in aanraking gebracht. Opium werd volgens de verklaringen der aanwezigen niet gebruikt, arak slechts als geneesmiddel. Slechts 2 van de 8 mannen rookten.

De eenige zorg schijnt die voor het eten te zijn. Rijst wordt nog steeds als een begeerenswaardig artikel beschouwd, dat lang niet altijd voorhanden is [1]).

Verbodsbepalingen op het punt van het eten van dierenvleesch schijnen niet te bestaan. Varkensvleesch, apenvleesch (voorn. van de lotong) en vleesch van grootere slangen wordt gegeten. Alleen giftslangen worden gemeden [2]).

De Orang-Darat zijn heidenen. Hoewel zij blijkbaar het begrip „Allah" wel kenden, verklaarden zij niets te vreezen, dat zij niet met de eigen oogen konden waarnemen. Ook voor geesten (hantoe's) beweerde men niet bang te zijn.

Daarentegen bleek wel van een voorouder vereering, gebaseerd op vrees voor de wraak der afgestorvenen. 7, 40 en 100 dagen na het overlijden en daarna ongeregeld wordt op het graf van den overledene geofferd door het brengen van voedsel waarbij den overledene wordt toegeroepen: „Hoen, makan!"

De huwelijken schijnen aan weinig vormen gebonden. Men trouwt met onderling goedvinden en 1 of 2 gantang bras is de bruidsschat, die aan de ouders van de bruid wordt betaald.

Een van de vrouwen treedt op als vroedvrouw bij bevallingen en krijgt daarvoor een kleinigheid. De nageboorte wordt begraven. De eenige verklaring, die men hiervoor kon geven, was, dat de adat het zoo voorschreef.

---

[1]) Ook SCHOT schrijft: „Rijst was een extra fijn gerecht, dat zij niet altijd te proeven kregen".

[2]) SCHOT cf. „Alles wat niet direct giftig was, diende tot spijs". Ook NETSCHER noemt zwijnen, ratten, slangen, apen, kikkers als voedsel der orang-darat.

Straffen komen niet voor, omdat er volgens zeggen nimmer strafbare feiten werden gepleegd.

Moord, mishandeling, twist waren onbekend.

Een hoofd met een eigen titel is niet bekend. De oudste (Sarip) treedt op als leider, naar wien men zich richt. Deze Sarip was tevens de woordvoerder. Hij maakte een stuggen indruk, maar stak in intelligentie blijkbaar iets boven de andere stamgenooten uit, hoewel hij streng aan de van oudsher gevolgde levenswijze schijnt vast te houden.

Een jaartelling was onder de Orang-Darat niet bekend.

Evenmin kende men namen van maanden of dagen.

De groep sterft langzaam uit. Volgens den oudste, Sarip, waren er op Rempang in zijn jeugd, vermoedelijk 30 à 40 jaar geleden, nog ongeveer 300 zielen, welk aantal thans tot 36 is teruggeloopen [1]). Het lijkt niet onmogelijk om na het overlijden van den tegenwoordigen oudste, de rest van het groepje een onderdak in de kampong Rempang te verschaffen.

Thans zou een poging in die richting vermoedelijk op een mislukking uitloopen.

De taal der Orang-Darat is stellig Maleisch, dat echter door de wijze van uitspraak en door het gebruik van sommige minder voorkomende of geheel eigen woorden den indruk maakt van een afzonderlijk dialect. Men bleek de vragen echter zeer goed te begrijpen.

De woordvoerder raakte alleen op den duur vermoeid door het lange gesprek.

Een van de in het Maleisch minder gangbare woorden is het reeds genoemde „poendoeng" voor „hutje". Niettemin vindt men dit woord in Klinkert als „pondong", „schutsel over jonge planten tegen zon en regen" en equivalent voor „pondok".

Voor de laatstgenoemde beteekenis wordt door Klinkert verwezen naar Clifford en Swettenham, hetgeen op oorsprong uit het Maleisch schiereiland wijst.

---

[1]) NETSCHER schatte echter de op Rempang zwervende Orang-Darat omstreeks 1850 reeds op 30.

Een ander, onder de Maleiers niet gebruikt woord der Orang-Darat is „kojok" voor „hond". Ook dit woord komt als „koejoek" bij Klinkert voor. Het krijgt een bijzondere beteekenis, wanneer men de vergelijkende woordenlijstjes raadpleegt, die Abdu'l Hadi bin Haji Hasan (zie boven) geeft van de verschillende oorspronkelijke volksstammen van het Maleische schiereiland [1]).

Het woord „andjing" behoort toevallig onder de 10 woorden die de schrijver voor de 25 verschillende streken en stammen vergelijkt.

Het woord „koyok" vindt men daar alleen voor de boschbewoners van Djohor, voor Batoe Pahat (West Djohor, tusschen Malakka en Singapore) en voor Tandjong Semberong (Midden-Djohor). Tenslotte nog als „kuyok" voor Endau, in Pahang aan de Oostkust (op de grens van Pahang en Djohor).

Het woord schijnt dus uit het Zuidelijke gedeelte van het Maleisch schiereiland te stammen en dit maakt het verband tusschen de Orang-Darat en de, eveneens uitstervende Djakoens zeer waarschijnlijk.

Wilkinson maakt nog melding van een bergbevolking boven Tapah, Bidor, Sungkai en Slim (Zuid-Oost Perak) genaamd „Mai Darat" of „hill men" waarvan hij zegt:

„they live in shelters rather than huts; their quivers „and blowpipes are very much more simply made „than those of their northern and southern neighbours. „Linguistically we are still in the „Central Sakai" „region".

Doet deze beschrijving sterk aan de Rempangsche Orang-darat denken (ook Schot en Netscher maken melding van een blaasroer, *soempitan*, der Orang Darat), wanneer de taalidentiteit kenmerk van dezelfde afstamming is, dan behooren de Orang Darat vermoedelijk

---

[1]) Vermoedelijk ontleend aan de Engelsche schrijvers SKEAT, BLAGDEN en WINSTEDT.

niet tot deze groep der Sakais [1]), waarvan meer noordelijk in Perak en op de grenzen van Perak, Selangor en Negri Sembilan met Pahang nog afstammelingen worden aangetroffen.

Wanneer het juist is dat de Orang Darat zich ten tijde van Netscher ook „Orang Benoea" noemden, is dit tevens een aanwijzing voor het stamverband met de Djakoens, waartoe de Orang Benoea gewoonlijk gerekend worden.

De afkomst der Djakoens ligt geheel in het duister.

De vermenging, die op het Maleisch schiereiland met de Maleiers heeft plaats gehad maakt het volgens Wilkinson onmogelijk om op een opheldering van het „mystery of their origin" zelfs maar te kunnen hopen.

De benaming „Orang Oetan" beschouwen de Orang-Darat als een beleediging [2]). Dit bleek toen de woordvoerder Sarip op een min of meer minachtenden toon op het woord reageerde door een beschrijving te geven van den aap van dien naam.

Tandjongpinang, 12 Februari 1930.

---

[1]) NETSCHER spreekt ook van Sakai.
[2]) NETSCHER cf.

Opmerkingen over verwantschapsbetrekkingen bij de Soembaneezen *)

door

Dr. L. ONVLEE Jr.

In zijn artikel *De Soembaneezen* (B.K.I. dl. 78, p. 466 e.v.) heeft Dr. Kruyt er reeds op gewezen, dat bij een patriarchale sociale organisatie (elk behoort tot een *kabisoe*, een exogame verwantenkring, waarvan de leden in vaderlijke linie afstammen of worden geacht af te stammen van een zelfden voorvader; leden van dezelfde *kabisoe* bestaan elkaar als broer en zuster) toch een huwelijk van zusterskinderen over een groot gedeelte van Soemba verboden is. Dit feit staat niet op zichzelf. Inderdaad wordt over heel Soemba de band met de familie van de moeder erkend en bewaard. Voor een *loka*, moeders broer, behooren de *ana kabine*, de zusters kinderen, tot de eersten die hem zullen helpen b.v. bij het geven van een feest of bij een begrafenis. In Maart 1930 moest het kamponghoofd van Parai Kateti de beenderen van zijn ouders naar een ander graf overbrengen. Eenigen tijd daarvoor was zijn schoondochter overleden. Nu was hem in den droom bekend gemaakt, en het onderzoek met de lans (*ropa kapoeda*: de speerschacht vademen) den dag daarop had dit bevestigd, dat de dood van zijn schoondochter een gevolg was van het feit, dat zijn ouders nog

*) Ontleend aan het verslag van Dr. L. Onvlee Jr. te Waikaboebak, Soemba, over zijn werkzaamheden gedurende het eerste halfjaar van 1930.

steeds een graf met vroeger gestorvenen moesten deelen en voor hen nog geen eigen grafsteen was getrokken. Dus moest een nieuw graf gehouwen en naar de kampong gesleept worden, waarna de beenderen van zijn ouders daarheen moesten worden overgebracht. Een dergelijke opening van een graf en overbrengen van de beenderen gaat niet zonder slachten voor de gestorvenen. Hoewel nu het kamponghoofd zelf geen beesten meer had, maakte hij zich daarover niet bezorgd. Wanneer hij ook wilde, hij zou kunnen slachten daar hij meerdere rijke *ana kabine* had. Een beest van de zijde der *doma,* zusters mans familie, aan de *loka,* moeders broers familie, gebracht wordt veelal niet vergoed, terwijl omgekeerd voor een beest van de *loka* aan de *doma* een vergoeding dient te worden vastgesteld. Meermalen maakte ik het mee, kort geleden bij een begrafenis, dat de *mori amate* (heer van den gestorvene, degene die voor de begrafenis staat) niet in staat was de gewilde *tangana* (deksel ervan, vergoeding) voor de door den *loka* gebrachte *mane mandopa* (karbouwenstier met horenlengte van een vadem; *ropa*: vadem) te geven, waarop de stier weer door den eigenaar werd meegenomen. Nu zou dit zijn oorzaak kunnen vinden in het feit, dat zoolang de *doma-loka*-betrekking niet verbroken is in opeenvolgende generaties van de zijde der *doma* aan die der *loka* beesten moeten worden gebracht als bruidsschat voor het van den kant der *loka* genomen meisje. Het komt ook voor dat om een of andere reden die vaste huwelijksbetrekking wordt verbroken en dan zal ook de *doma* vergoeding voor eventueel door hem gebrachte beesten eischen.

Toch is dit niet het eenige. Over heel Soemba wordt ook de verwantschap met moedersfamilie erkend en de afstamming via de moeder niet vergeten. Het duidelijkst spreekt dat in het landschap Kodi. Hier bepaalt de afstamming in moederlijke linie tot welke *wăla* (naam van den exogamen verwantenkring; *wăla :*

ontplooiïng, bloem, de oogen opslaan) men behoort. De verwanten tot één *wăla* behoorende wonen verspreid, daar de vrouw den man naar zijn huis volgt. Verwantschap via den man geldt hier evenzeer en naar vaderlijke afstamming weet ieder zich tot een bepaald huis (b.v. *oema nale, oema nangga, oema katoda*) te behooren (Of hier ook voorvaderlijke afstamming van *kabihoe* sprake is, is mij nog niet duidelijk geworden). Broers, kinderen van één vader en moeder, heeten *padoengo kambongo* d.w.z. „van één moederschoot" (reciproque vorm van *doengo kambo*, met zijn tweeën den schoot deelen, cfr. *doengo ngagha*, met zijn beiden (uit één bord) rijst eten). De betrekking tusschen zusters, kinderen van een vader en moeder, wordt uitgedrukt door *pa'ana minjengo*, ten opzichte van elkaar *ana minje* zijn; die tusschen broer en zuster door *palawinje palamonengo*, ten opzichte van elkaar *lawinje* en *lamone* zijn. Achtereenvolgens worden nu op dezelfde wijze uitgedrukt de betrekkingen bestaande tusschen twee neven, twee nichten, neef en nicht, zusters kinderen, maar ook die tusschen twee neven, twee nichten, neef en nicht, broers kinderen. De relatie tusschen kinderen van broer en zuster wordt uitgedrukt door *pa'angoe lebango*, welk woord mij tot nu toe niet doorzichtig is. Tusschen zusterskinderen is huwelijk uitgesloten, evenzoo tusschen broerskinderen, niet daarentegen tusschen kinderen van broer en zuster (anders de mededeeling van L. Vriesman, art. Kruyt, p. 664), daar deze zoowel in vaderlijke als in moederlijke linie van verschillende afkomst zijn. Gewenschte huwelijksvorm is ook hier zusterszoon met broersdochter (*lete oro mboeroe, binja oro loho*, de trap waarlangs zij — nl. de moeder van den jongen — afdaalde, de deur waaruit zij uitging), maar ook een huwelijk van broers zoon en zusters dochter is geoorloofd. De betrekking tusschen alle via de moeder verwanten wordt nu aangeduid met *pa'ole dadingo* d. w. z. wordingsgenoot zijn, of ook door *padoeghoengo*, met elkaar verbonden zijn.

Stel een broer heeft drie zusters, dan zal de betrekking van *ole dadi* bestaan tusschen al de kinderen van de drie zusters onderling, tusschen hen en hun tantes, moeders zusters, en tusschen hen en hun oom, moeders broer. Deze betrekking bestaat echter niet tusschen hen en hun neven en nichten, moeders broers kinderen, daar dezen een andere moeder hebben.

Feitelijk hetzelfde vinden we in Oost-Soemba.

In Mangili (Z. O. Soemba) vinden we dezelfde benamingen voor broers, kinderen van één vader en moeder, neven, vaders broers kinderen en neven, moeders zusters kinderen, nl. *angoe paloehoe*, uitgangsgenooten. Zoo ook voor zusters, nichten, vaders broers-, en nichten, moeders zusterskinderen nl. *angoe kawini*. En evenzoo voor broer en zuster, neef en nicht, vadersbroers- en moederszusterskinderen. Aller betrekking wordt uitgedrukt door *pa'ana wini pa'ana mini*. Huwelijk tusschen broerskinderen en evenzoo tusschen zusterskinderen is uitgesloten. Ook is hier verboden een huwelijk tusschen broerszoon en zustersdochter die geacht worden elkaar ook als broer en zuster te bestaan. Gewenscht is het huwelijk tusschen zusterszoon en broersdochter. Een term overeenkomende met *ole dadi* in Kodi vond ik hier niet.

In Lolina ligt de zaak iets anders. Zusterskinderen mogen hier met elkaar trouwen. Toch wordt verwantschap van moederszijde hier evenzeer erkend. Toen ik den bestuurder van Lolina bodo (Boven Loli) sprak over de bruidsschat, voor de vrouw van zijn zoon te geven, zeide hij mij, dat daarover niet was onderhandeld; naar het voorkwam bracht hij beesten, „daar het ons aller kinderen zijn". Bij navraag bleek, dat in de derde generatie opwaarts van moeder op moeder de jongen en het meisje van eenzelfde moeder afstamden. Iemand heeft zijn woonplaats naar die van zijn vader. Vraagt men iemand echter naar zijn afkomst dan zal hij in eenige geslachten het huis noemen vanwaar hij, naar moederlijke linie gerekend, afkomstig is.

Ten aanzien van het huis van moeders broer zal een jongen zeggen:

pola poe'oegoe
mata we'egoe
pola pingi daragoe
mata we'e pawaligoe
nauta paboeroegoe
bina palooesogoe
mata we'e pa'oke
poe'oe wasoe papogo
dakoe toera tana paba
dakoe poka ăla oma

d. w. z.

mijn boom-stam
mijn waterbron
stam waarop ik groei
bron waaruit ik voortkom
de trap waarlangs ik ben afgedaald
de deur waaruit ik ben uitgegaan
de bron waaruit ik put
de boom waarvan ik hak
Ik leg geen nieuw stuk sawah aan
Ik brand geen nieuw stuk bosch.

De laatste regels hebben betrekking op het feit dat de zusterszoon op zijn beurt uit het huis van afkomst van zijn moeder zijn vrouw zal nemen en zich niet tot anderen wenden.

De term *ole dadi* is ook hier bekend. Vraagt men naar den grond van deze betrekking dan luidt het antwoord: „daar toch hun moeders zusters zijn".

Dit moge voldoende zijn om te doen zien, dat niettegenstaande de vaderrechtelijke gemeenschapsorganisatie de verwantschap met moedersfamilie levend is.

Enkele Ethnographische Mededeelingen over de Mamasa-Toradja's *).

1. De offerspreuken voor de Rijstgodin.

Onder de goden der Mamasa-Toradja's neemt de godin van de rijst, Totibojong genaamd, een voorname plaats in.

Volgens de opvatting van den Toradja moet de rijstgodin een vrouw zijn, die zich vestigde in een vijver van den Karoea, een berg in de streek van Bitoeang (Onderafdeeling Rante-Pao-Makale). In dien vijver moet naar men zegt, maar aldoor rijst groeien.

Anderen beweren, dat haar verblijfplaats te vinden is in den benedenloop der hier bekende groote rivieren. Daar zij de rijstgodin is, zegt men dat de sawah's mede haar verblijfplaatsen zijn. Aan deze godin wordt nu jaarlijks op bepaalde tijden geofferd, door het slachten van varkens of kippen.

De personen die in direct verband staan met deze offers zijn:

1. Toma'kada.
2. So'bok.
3. Toma'piso.

---

*) Ondervolgende bijdrage werd ontvangen van Ds. A. BIKKER, Zendeling der Chr. Gereformeerde Kerk te Mamasa (Midden-Celebes), die ze uit Maleische opstellen van zijn goeroes in het Nederlandsch overbracht. Het stukje over de Offerspreuken voor de Rijstgodin is geschreven door den landbouwopzichter K. Doengga, dat over het oogstfeest te Pana door den ziekenverpleger-ouderling A. D. Porwaila, en dat over het huwelijk door den Evangelist P. Pattikayhatu. *Red.*

Toma'kada beteekent: degene die spreekt, die over alles te zeggen heeft, aan wien men dus moet gehoorzamen. Hij is degene die de adat in handen heeft.

Inzake den rijstbouw is de Toma'kada (nu ook wel Hadat genaamd) ook hoofdpersoon. Hij wordt in deze aangelegenheid bijgestaan door den So'bok en deze laatste weer door den Toma'piso.

De So'bok is degene die direct in aanraking staat met de rijstgodin. Hij regelt het padi-jaar, hij zorgt voor den goeden gang van den rijstbouw, vanaf het omspitten van den grond tot aan het opschuren van de geoogste padi.

Aan zijn verbodsbepalingen (pemali's) heeft zich iedereen in de kampoeng te houden.

Het offeren aan de rijstgodin heeft verscheiden keeren plaats en wel beginnende met het schoonmaken der monding van de hoofdwaterleiding (de aftap) totdat de rijst voor het eerst uit de schuur gehaald wordt om gegeten te worden.

De helper van den So'bok is de Toma'piso. Zijn naam beteekent: degene die het mes vasthoudt (To is mensch, ma' beteekent dragende of hebbende, en piso is mes), dus de slachter.

Het eerste offerdier dat geslacht wordt door den Toma'piso is een varken. Dat slachten heeft plaats op den dag dat men met het schoonmaken van de hoofdwaterleiding begint.

De ambten van Toma'kada, So'bok en Toma'piso zijn alleen erfelijk van vader op zoon en kunnen niet aan anderen worden overgedragen.

Zooals gezegd wordt het eerste varken geslacht bij de monding (aftap) van de hoofdwaterleiding, die het water naar de sawah zal moeten voeren.

Het doel van dit offer is, dat het toe te voeren water, zich mengende met den bouwgrond, de padi goed zal doen groeien, en men bij het bewerken der sawah's niet ziek zal worden.

Bij het slachten van dit varken prevelt de Toma'piso enkele gebeden en wel:

1. Iko bati'na ko to ma'koeli lendong;
2. Singki'na toma'amba masapi,
3. Malin manii ilan penawammoe
4. Ia anna laji kattoe bamba kollomoe
5. La di abesan ko Saloe, la disadangan palempang
6. La di patama oema, anna mapija pare dijo maji
7. Anna masakke batana taoe.

Dit beteekent:

1. Gij afkomstig van een familie met een gladde huid,
2. Familie van een paling,
3. Mocht gij het niet weten,
4. Indien Uw hals wordt afgesneden.
5. Gij dient om het water af te tappen, om de hoofdleiding van een monding te voorzien,
6. Om de sawah te bevloeien, opdat er de padi goed groeie,
7. En opdat men niet ziek zal worden.

De eerste vier regels worden altijd gezegd bij het slachten van een varken. Dit zijn vleiende woorden tot het varken zelf gesproken, want volgens het geloof der Toradja's hebben deze beesten een geest, en deze geest moet straks aan de goden (aan wie geofferd wordt) gaan vertellen, met welk doel hij verwijderd is van zijn lichaam, in dit geval dus aan de rijstgodin.

Zoodra nu het water in de sawah komt, wordt weer een varken geslacht door den Toma'piso, nu op de plaats waar het water de sawah binnenvloeit.

Zijn woorden zijn dan:

Iko bati'nako ma'koeli lendong enz. enz. tot en met 4 en verder:

5. Ladi patiboerasanko tinde palembang
6. Aka la dipatama oema, angenanna Totibojong
7. Anna mapija alanna
8. Anna keden dandanan tampo
9. Tasoso pa'batoe-batoean

10. Anna di allian ewanan, diallian tedong
11. Anna masake taoe oempeandei isanna.

Dit beteekent:

1 tot en met 4 als hierboven en daarna het eigenlijke doel:

5. Om dit water te laten uitstorten
6. Om het naar de sawah's te voeren, de plaats van de Totibojong
7. Opdat zij veel zullen voortbrengen
8. Opdat er meer hoopen rijst komen
9. Opdat er niet minder zullen komen
10. En om er bezittingen van te koopen (meestal goud en kleeren), om er karbouwen voor te koopen
11. En opdat men gezond blijve bij het eten der vruchten.

Van dit varken krijgt de So'bok het schouderblad met het vleesch dat daaraan zit om te eten. Dan beginnen zijn verbodsbepalingen.

Indien nu het water over de sawah's gevloeid is, begint de So'bok zijn sawah te bewerken. Hiervoor slacht hij een kip in de keuken van zijn huis met de woorden:

1. Iko bati'na toma'boeloe tinggi
2. Singki'na toma'kanoekoe diarroe
3. To dipokatonan bongi, to di patanda masiang
4. Malin manii ilan penawammoe
5. Matoembari anna dirande ra'boelawammoe
6. Lakoepatama ko tinde dapo'
7. La oemtosok na'inde litak
8. La koepandean nene ilalan dapo'
9. La oemtoje na' pairan pa'totibojongan
10. Natojenne tapanallang pairanna pa'totibojongan
11. Natoje talasoesoe batoean, anna masakke batangkoe.

Dit beteekent:

1. Gij familie van degene met mooie veeren
2. Afkomstig van dengene met gespleten nagels
3. Degene die den nacht en de dag bepaalt

4. Mocht gij dit niet weten
5. Indien Uw bloed gevloeid is
6. Ik breng je binnen dezen haard
7. Ik wil den grond nu omspitten
8. Ik wil je de grootmoeder in den haard ten eten geven
9. Ik wil de diensten volgen der Totibojong
10. Deze mogen niet geschonden worden (b.v. door echtscheidingen)
11. Deze mogen niet geschonden worden (b. v. door het branden van jong of groen hout).

De regels 1 tot en met 5 zijn weer de aanspraak aan de ziel van de kip zelf en van 6 tot 11 geven weer het doel van de offerande.

Pas wanneer de So'bok is begonnen zijn sawah te bewerken, mogen de andere menschen volgen. Iedereen mag nu ook een kip voor zich zelf slachten, omdat hij ook zijn sawah's gaat bewerken. Ook de andere menschen gebruiken dan dezelfde woorden.

Zoo is dan de sawah-bewerking begonnen.

Zoolang nu de padi te velde staat bestaan er verbodsbepalingen (pemali's) van den So'bok, b.v.

1. niet trouwen of scheiden
2. geen ruzie zoeken
3. niet werken in de tuinen of sawah's als er een doode is
4. geen (groen)hout kappen en branden opdat de padi niet zal sterven en verdorren, enz. enz.

Indien iemand de pemali's overtreedt wordt hij beboet door den hadat. Deze boete bestaat uit een varken. Iedereen in de kampoeng krijgt een stukje van het vleesch van dat varken. Dat varken wordt geofferd aan de Totibojong als verzoening.

De woorden die erbij gezegd worden zijn:

1 tot en met 4 zie boven de gewone vlei-woorden tot het varken;

5. Laji ramboesan ko inde langi
6. Inde pasalana taoe

7. Talana potikanna totibojong
8. Talana potiantak tala mesisi boekoemmoe
9. Tala melolongi raramoe.

Dit beteekent:

5. Gij dient om den hemel te berooken
6. De schuld van deze persoon
7. Mag de Totibojong niet doen schrikken
8. Mag haar niet doen boos worden en de beenderen zullen bij het eten niet blijven haken (in de keel).
9. Jouw bloed zal geen ziekte veroorzaken.

Indien nu de padi gerijpt is slacht men op de sawah een kip (iedereen) als dank aan de godin.

De woorden hierbij gebruikt zijn, na het uitspreken van de gewone vleiwoorden tot de kip:

1. Lakoetoenoeko mangkoela-koelai
2. Aka la oempopa'mesa nak parekoe
3. Anna makoela' dijomaji, tasoso alanna.

Dit beteekent:

1. Ik slacht je om te bedanken
2. Omdat ik mijn padi wil verzamelen
3. Opdat er veel en niet minder komen zal.

Indien nu de padi geoogst is, en naar de schuren wordt gebracht, om opgeborgen te worden, slacht men een kip bij zijn schuur.

De woorden, daarbij gebruikt zijn:

Eerst de vleiwoorden tot de kip en dan het doel:

1. La koetoenoe kote mangkoja
2. Anna langngan ma'ponno alana
3. Anna mala'bi kamoeranna
4. Diande saje lako, anna masakke lambi' salako-lakona.

Dit beteekent:

1. Ik slacht je om de padi op te bergen
2. Opdat de schuur vol worde.

3. En opdat er overvloed zij (meer dan de schuur bergen kan)
4. Opdat het gegeten worde met gezondheid tot in eeuwigheid.

Het openmaken van een schuurdeur mag alleen door een vrouw geschieden, telkens als er padi uitgehaald wordt om gestampt te worden.

Bij het eerste openmaken van de schuur wordt er een kip geslacht. De woorden hierbij gesproken zijn, na de gewone aanspraak:

1. La koe toenoeko ma'toengka
2. Anna manda' ditingkan, lambi salako-lakona
3. Kiande masakke-masakke.

Dat beteekent:

1. Ik slacht U om de schuur open te maken
2. En opdat de padi bij het halen goedblijft tot in lange tijden
3. Door ons gegeten, terwijl wij gezond blijven.

Hiermede is de bediening van de Totibojong afgeloopen om in het volgend seizoen weer te beginnen.

---

2. Een oogstfeest te Pana (Mamasa).

Zoolang we te Pana waren was er een feest in kampoeng Panara en Balatagi. Volgens het verhaal van den goeroe werd dit feest al gehouden sedert de maand Januari en trok men van de eene kampoeng naar de andere. Dit feest wordt genoemd *Menjanji pare*, d.w.z. rijstzang.

Het wezen van dit feest is om aan de dewata's een zegen te vragen over de rijstoogst, opdat ze veel vrucht zullen krijgen. Zij die het feest organiseeren doen dit om geëerd te worden, opdat hun naam in het rond zal worden geprezen.

Maar het einde van dit feest is verderfelijk, want alle dingen die het geluk van den mensch kunnen bederven, worden tijdens dit feest bedreven. Het feest werd bijgewoond door jongens en meisjes, mannen en vrouwen tot schoolkinderen toe, die waren samengestroomd van heinde en ver van Tandoeng en Manipi, van Toepang en Oeloesaloe, van Nossoe en zelfs uit Makale-Rante-Pao en andere plaatsen. Al is het weer minder mooi, of zelfs al daalt een stroomende regen neer, de menschen laten zich daardoor niet afschrikken om dit feest bij te wonen.

Onder weg beginnen ze al te zingen bij beurten, totdat ze de plaats van het feest hebben bereikt. Op de feestplaats aangekomen gaan de mannen en vrouwen *Parodo*, d.w.z. een beurtzang aanheffen.

Al deze zangen roepen de zinnelijkheid wakker, zoodat men, gedreven door de oplaaiende hartstochten, zich onbeschaamd aan sexueelen omgang overgeeft.

Ik laat hieronder als voorbeeld een paar van die zangen volgen:

Mannen:
La'si'roddo'kan indo'ki — Komt laat ons heden zingen
La'simaja-maja kan. — Een lied met gansch ons hart.

Vrouwen:
Beleke-beleke pole — Komaan ja wij doen mee
Sioendoek pa'porai — Ons hart is een met U!

Mannen:
Roea tekka kan menono — Dit is een dag van groote vreugd
Sikkolo'la ma'indo'kan — Wij vonden, die ons antwoordt

Vrouwen:
Innang ia mo toö — Dat is hier zoo gewoonte
Ana inde te'nai — Zoo is hier onze aard.

Mannen:
Sengan sia kenang indo — Ja vrouwtjes weten wel te spreken
Lolong minak kadanna — Met woordekens heel zoet.

Vrouwen:
La'ma'ambe mo'kan doeka — Neen gij mannen, zoo is 't niet
La'mamanan moeane — Maar wij wachten nu op U!

Mannen:	
Mo'ka tongan ko'ma'ambe Bem'mi mai sappa'moe	Wilt gij niet zijn een oude man Breng dan hier je sirihtasch!
Vrouwen:	
Ki'sorong sorong matin Ki'padiong riwa'ammoe	We zijn hier slechts gekomen Om te liggen in jullie armen.
Mannen:	
Messa sappa mi'ki'kita Messa koko'an sep'poe	Een van hart en een van zin Zijn we thans geworden.
Vrouwen:	
Beleke beleke pole Sioendoek pa'porai	Komaan ja wij doen mee ons hart is een met U!
Mannen:	
Ta'pasitoeka dodo'ta Ta'pasitoeka ewanang	Laat ons ten teeken daarvan Verwiss'len kleed en geld!
Vrouwen:	
Sere dodo te dodo'ki Tang'siande ma'ambe	Mijn kleed is vuil, hoe zou ik dan U thans kunnen behagen?
Mannen:	
Innang si'ande mo'ra toö Anak inde te'lioe	Gij zijt het slechts die thans mijn hart behagen kunt!
Vrouwen:	
Taok koran pi ma pangan Atta ande sambako	Kom dan zitten en eet met ons Pinang en tembaco.
Mannen:	
Pa'pekam be mi limam'moe Aki bengan ko pangan	Doe je hand maar open Ik zal je pinang geven.
Vrouwen:	
Ta'siloeang-loeang pangan Kela tonton inawan'moe	Dat is wat ik steeds zou willen Als je hart is trouw aan mij.
Mannen:	
Ma'ng'ka tongan ko'mo'ambe Kapoerakkan panganmoe	Goed dan laat ons samen Eten tot de pinang op is.
Vrouwen:	
Ki'sorongan kami sappa Ka'ko' ambe malolli.	We geven onze sirihtasch Aan mannen die ons minnen.

Mannen:

Make ta'dondong mo laö	Thans gaan we ons verbergen
Oeraoenan kaleta	Waar 't eenzaam is en stil.

Vrouwen:

Dolo mi' ki matin	Gaan jullie maar vooruit
Akki toeroe boko'moe	Wij komen achteraan.

Mannen:

Mai mai pa ko' titi	Kom wat dichter dichter bij
Atta mainde-inde	En laat ons wat gaan kussen.

Vrouwen:

Lobang-lobangan kan nenan	Maak eerst een plaatsje voor ons klaar
Aki laö mo matin	Opdat wij kunnen komen.

Na deze beurtzang mag iedere man en iedere vrouw nemen die hij of zij wil hebben en gaan waarheen men zelf wil, terwijl ze met elkander zingen:

Rio rio sipamanda	Gegroet gegroet gij allen
Anggana to'ma'tondok	Die in de kampoeng achterblijft.

Sommigen gaan boven op den berg, anderen kruipen in een huis, sommigen verbergen zich in een wachthuisje bij de sawah, anderen zoeken een overstekende steen langs den weg, terwijl de rest in het gras of onder een rijstschuur gelegenheid zoekt om den bijslaap uit te oefenen.

Zooals ik boven reeds aanduidde zijn het niet slechts jongemenschen die hier aan mee doen, maar ook ouderen, menschen die al lang getrouwd zijn, ook zijn er kinderen bij tegenwoordig. Dit feest, of liever zijn gevolgen, is verderfelijk voor het Toradja-volk en zijn leven in het algemeen.

---

3. Iets over het huwelijk bij de Mamasa-Toradja's.

Evenals een huis rust op zijn fundament zoo rust de samenleving der Toradja's op enkele grondwetten, die in zijn taal den naam dragen van *Boekoena litak*, d.w.z. de steunpilaren van het land.

Die grondwetten rusten weer op onderlinge samenspreking die in hun taal genoemd wordt: *Pelentengan randangan poedoek.* Die onderlinge samenspreking heeft plaats tusschen menschen die eerbaar en zedig zijn, die schaamte hebben en vreezen.

De vergadering van deze menschen heet *Kada ada'*, en bestaat uit twee soorten nl. *To'ma ada* en *Todiada'i.*

De kada ada' staat onder bescherming van Gods macht, en heeft plaats met Zijn wil, *Namesa Dewata.*

Hoewel in den tegenwoordigen tijd, in de verschillende stammen der Toradja's de adatgebruiken zeer verschillend zijn doordat de stammen in den loop der tijden ieder hun eigen weg gingen, toch zijn de stammen één wat betreft de grondwetten van de adat, welke grondwetten overal nog leven en niet veranderen.

Om die grondwetten op te sporen, dienen we de oorsprongen na te speuren welke we in ieder onderdeel van de adat weer kunnen terugvinden.

Toen het aantal menschen in het Toradjaland toenam, werden de gedachten ook meer verdeeld, werd de wijs van het lied van de adat wel eens anders gezongen, en dat werd ook goedgevonden als de grondzuilen maar bleven staan, en de grondwet of Boekoena litak maar niet werd aangetast, want wanneer de grondwet zou worden aangetast dan zou de adat gelijk worden aan een koffieboom welks wortels verrot waren.

Zoo willen we thans nagaan waar in de Toradja-adat de oorsprongen van de huwelijksgebruiken liggen.

Men spreekt hier van: *Basse Petambenan. Basse* beteekent testament, oorsprong of grondregel, *Petambenan* beteekent huwelijk, dus *Basse Petambenan* beteekent de grondregels of het testament van het huwelijk.

De *Basse Petambenan* luidt als volgt:

Ditassoe labo ana'to makambi rokko tangana Limbong oempadadi „kapoerangan pangan" oempaombo „ibaran boea tasak".

Kendek langan lolona „kapoeran pangan" pati lako pendaoennanna. Dadimi „Basse Petambenan" langan

tangana langi ombomi „pandan perakasan" roko sapanan boera".

Kasallemi boettoe rengena „basse petambenan" maindenmi tondon saririna pandan perakasan „Tangditekai kalo, tang dilambanni mata oeai".

„Lanapokendek lompona padang", „lanapomembea'-roepa taoe".

Dat beteekent: Het kind van den herder (van den man die macht heeft, dus de hemelheer) om naar de aarde af te dalen en zich te verloven met een dochter der menschen. Dit wordt toegestaan opdat het testament des huwelijks afdale van den hemel naar de aarde. Hoe groot en vast is dit huwelijk. Het is streng verboden het te verbreken opdat er zegen zij op de aarde en opdat de mensch vermenigvuldige, en vruchtbaar zij.

De voornaamste dingen die strijden tegen deze grondwet zijn:

a. Pemali oempasirampean to mapenawa anak d.w.z. het is verboden menschen te huwen wier hart en gedachten nog zijn als een kind.
b. Pemali bajoek, d. w. z. het is verboden meer dan een vrouw te hebben.
c. Atang (pekali) mepasisarak d.w.z. slechts de dood kan de gehuwden doen scheiden.
d. Pemali baine oembawa dapo' d.w.z. de vrouw mag niet regeeren in huis.
e. Pemali lao mentimoea lako tomatoeatan, battoe sadodoranna, d.w.z.: Als er soesah is in Uw huis moogt ge niet naar Uw familie loopen.
f. Taemala dipasilambanan appa' randanna pemali, d. w. z. de vier hoofdzaken van de adat moogt ge niet aantasten.

De vier hoofdzaken van de adat zijn:

1. Pa'banne taoean.
2. Pabisoean.

3. Patotibojongan.
4. Patomatean.

Hier wordt alleen gehandeld over:

Pa'banne taoean. Het huwelijk.

Het woord Pa'banne taoean komt van
Banne, dat beteekent zaad,
taoe, dat beteekent mensch,
Pa', dat beteekent .... die doet ontstaan.

Pa'banne taoean beteekent dus datgene wat het zaad des menschen doet ontstaan, dus het huwelijk. Pa'banne taoean nu is een van de vier hierboven genoemde hoofdzaken van de Toradja-adat.

Pa'banne taoean kunnen we weer verdeelen in vier hoofdzaken, nl.

I.	Kapoeran pangan	d.w.z. de verloving;
II.	Masomba	d.w.z. het trouwen;
III.	Madapo'	d.w.z. het huisgezin;
IV.	Kianak	d.w.z. zwangerschap en bevalling.

I. *Kapoeran pangan. De Verloving.*

Er zijn verschillende manieren van verloven en wel:
a. Lasiala.
b. Sitoemai.
c. Siboeroe.
d. Sirampai.
e. Sikading.

Alleen Lasiala is volgens de regels van het Pa'banne taoean, de andere zijn afwijkende vormen.

a. Lasiala.

Lasiala is de verloving die ontstaat volgens den wensch van den jongeling en de jongedochter, met medeweten van de wederzijdsche ouders en volgens den wensch der goden. Dit is de oorspronkelijke wijze van verloven.

Dat gaat als volgt:

Deze verloving ontstaat doordat de jongeling, die wenscht te verloven met een jongedochter, naar die jongedochter toe gaat met een mandje sirih, om haar het geheim van zijn hart duidelijk te maken, dat hij met haar wil verloven (lasiala).

Neemt het meisje de sirih in ontvangst dan is dat een teeken, dat ze op het verzoek van den jongeman ingaat en hem gunstig gezind is. Wil ze echter de sirih niet ontvangen en geeft ze hem de sirih onaangeroerd terug, dan is dat een teeken, dat ze hem niet wil. Het gebeurt ook, dat het meisje de sirih een poosje in bewaring neemt. Dat is een teeken dat ze het voorstel tot verloven eerst nog eens overdenken wil. Wordt de sirih niet teruggegeven maar door het meisje bewaard, dan is dat een teeken van liefdesverband tusschen die twee. Hoewel dit liefdesverband tusschen een jongen en meisje bestaat zijn ze toch maloe en vreezen ze ervoor elkaar te ontmoeten. Ontmoeten ze elkaar in het geheim, dan passen ze op, dat het door niemand wordt gezien.

Is de tijd ervoor gekomen, dan wordt de overeenkomst tusschen den jongen en het meisje aan de wederzijdsche moeders medegedeeld. Het is pemali (verboden), het eerst aan den vader mee te deelen. Natuurlijk vertelt de moeder het in hetgeheim wel aan den vader maar deze houdt zich dan alsof hij van niets afweet.

Vanaf dat oogenblik beginnen de ouders acht te slaan op de gedragingen van hun aanstaande schoonzoon of schoondochter en beginnen hun eigen kind te onderwijzen in de regels van het huishouden.

Wanneer volgens het oordeel van den vader zijn a.s. schoonkind waardig is te trouwen met zijn eigen kind, dan gaan de ouders er over denken om de pinang gereed te maken (Meoesi). Het Meoesi zal hieronder verder worden behandeld.

b. Sitoemai.

Sitoemai is de verloving tusschen een jongen en een meisje die tot stand gebracht wordt door de weder-

zijdsche ouders, zonder medeweten van de jongelui zelf. Het doel is vaak dat de ouders rijkdom zoeken, of graag in den hoogen stand blijven of vriendschap willen bewijzen. Deze verloving komt in den regel tot stand wanneer de kinderen nog jong zijn. Maar het komt heel vaak voor, dat wanneer de kinderen den huwbaren leeftijd bereikt hebben, ze den wensch der ouders niet willen volgen. Vaak ook worden de kinderen gewoonweg gedwongen den wensch der ouders te volgen. Deze verloving verwoest de grondslagen van het Pa'banne taoean.

c. Siboeroe.

Siboeroe of Sisompo is de verloving tusschen twee jongelui zonder goedkeuring of liever tegen den wensch der ouders in. Deze verloving is vaak oorzaak van allerlei ellende, strijd, vechtpartijen enz. en doet de eerbied voor de ouders afbreuk als de jongen het meisje gaat schaken. Maar indien deze verloving uitloopt op iets goeds, d.w.z. wanneer de verloofden het samen goed hebben en voorspoed en vrede, dan krijgen ze toch later wel hun wensch om te trouwen. Deze verloving komt zelden voor.

d. Sirampai.

Dit is de verloving tusschen menschen die reeds een huisgezin hebben. Als b.v. een getrouwde man verliefd is op een getrouwde vrouw, of als een getrouwde vrouw het met een getrouwde man wil aanleggen, of als een meisje wil gaan met een getrouwde man of een jongeling zijn oogen gericht heeft op een getrouwde vrouw.

Deze verloving brengt veel ellende en loopt meestal uit op doodslag. Wanneer de twee partijen willen trouwen moeten ze eerst een zekere straf ondergaan, waarover straks gehandeld zal worden in het hoofdstuk over het huisgezin.

Deze manier van trouwen komt niet veel voor.

e. Sikading.

Deze manier van verloven is de slechtste van alle omdat ze geschiedt zonder gedachten over huwelijk. Dit is gewoon hoererij.

Er zijn vrouwen die er vele mannen op na houden en mannen die het met vele vrouwen houden, zonder getrouwd te zijn. Dit geschiedt meestal langs een weg van vele toespelingen, minneliedjes en minnarijen. Waar veel mannen bijeen zijn die zulke minneliedjes zingen, daar viert sikading hoogtij. En waar sikading hoogtij viert daar wordt het huwelijksleven verwoest, daar worden de huisgezinnen verbroken en het einde is een leven als der dieren, zonder schaamte.

Vele ziekten vinden haar oorsprong in Sikading, de vruchtbaarheid vermindert, terwijl er veel *Keboelle* (verborgen zwangerschap) met een ellendige nasleep uit voortkomt.

Het is gewoonte in Mamasa, dat wanneer men zwanger wordt buiten het huwelijk en zonder behoorlijke verloving, de To'makada (adathoofd) wordt geroepen om die zaak te onderzoeken. Blijkt de zwangerschap werkelijk te bestaan, dan zoekt hij een uitweg. Hij informeert nl. of er iemand in de kampoeng is die graag een kind wil hebben, b.v. een getrouwde man en vrouw wier huwelijk kinderloos is, maar die wel graag kinderen zouden willen krijgen. Die kinderlooze vrouw neemt dan de schande op zich en ontvangt het kind wanneer het geboren wordt.

Wanneer Keboelle (buitenechtelijke zwangerschap) plaats vindt doordat een ongetrouwde man het gehouden heeft met een ongetrouwde vrouw zijn ze gedwongen om te trouwen. Wanneer de twee die het met elkaar gehouden hebben, dicht in de familie zijn, dan zijn alle kampoengmenschen zeer boos, en wordt onmiddellijk een varken geslacht, dat speciaal voor zulke doeleinden wordt gehouden. Ook al behoort dat varken niet aan den man die het misdrijf beging,

wordt het geslacht en dan moet hij het betalen. Dit varken wordt geslacht om de zonde te bekennen aan de goden, in dit geval *Ramboei langi* genaamd.

II. *Masomba, het trouwen.*

De opeenvolgende plechtigheden bij een huwelijk laten zich als volgt verdeelen:

a. Meoesi . . . . het huwelijksaanzoek.
b. Silindo . . . . het gesprek tusschen de twee partijen.
c. Bisara somba . . . . het vaststellen van den bruids- [schat.
d. Sapa lolo, dipaboelewani, sisaboe of Pande dewata . . . [de huwelijksbevestiging.
e. Beramai'an . . . . de feestmaaltijd met vermakelijk- [heden.

a. Meoesi, het huwelijksaanzoek.

Het is verboden (pemali) dat de jongeman zelf naar de familie van het meisje gaat om haar te vragen, om te trouwen. Dat wordt gedaan door een familielid van den man, die den naam draagt van *Soeroh*. (Deze naam komt vooral voor in het ressort Bambang.) De soeroh nu draagt een ring naar de familie van het meisje en doet mededeeling van het aanzoek van zijn lastgever.

Dan gaat de vader van het meisje te rade met de heele familie, en vraagt ook de meening van het meisje zelf. Wanneer het meisje zelf wel wil, maar een der familieleden heeft sterk bezwaar tegen het huwelijk, dan kan het niet doorgaan.

Drie dagen na het brengen van den ring komt de soeroh weer terug en brengt een kip. Die kip wordt geslacht. Uit de manier waarop het bloed van de geslachte kip op den grond valt wordt de wensch der goden getoetst. Het is de Tomakada, die de kip vasthoudt en uit het vallen van het bloed de wensch der goden leest. Hij houdt de kip in zijn handen voor zich. Valt het bloed naar hem toe of van hem af, dan is dat een gunstig teeken, maar valt het links of rechts

dan is dat een ongunstig teeken. Is er sprake van een gedwongen huwelijk, dan gaat het toch wel door, al is de wensch der goden andersom, maar dan gelooft men, dat het geen gelukkig huwelijk zal worden.

Wordt het huwelijk tegengehouden door een familielid, dan laat de jongeman nog een kip brengen om vergeving te vragen over zijn vergrijp, als het klein is. Heeft hij een groot kwaad gedaan dan laat hij een varken brengen om vergeving te vragen.

In Bambang is het gewoonte dat na het meoesi nog een jaar wordt gewacht voor het huwelijk wordt gesloten. Dit tijdperk wordt dan benut door de familie van het meisje om den jongeman wat beter te leeren kennen. Heeft het meoesi plaats gehad dan heet de verhouding tusschen de twee partijen *Sidore*, dat wil dus zeggen een verloving die reeds publiek gemaakt is. Er is nu geen bezwaar meer tegen, dat de jongelui elkaar bezoeken om over de toekomst van hun huwelijk te spreken. Tegenwoordig wachten de meesten echter niet zoo lang meer. Als het meoesi heeft plaats gehad dan blijven ze direct bij elkaar en leven als man en vrouw.

Het gebeurt ook wel dat na het meoesi de verhouding toch nog verbroken wordt, als er iets tusschenbeiden komt, b.v. wanneer de jongeman tusschentijds zin krijgt in een ander meisje, of wanneer het meisje het houdt met een anderen man. Komt er niets tusschenbeiden dan wordt de verhouding verder bevestigd door de volgende plechtigheid:

b. Silindo. Het gesprek tusschen de twee partijen.

Dit gesprek wordt gevoerd door twee Tomakada's (adathoofden) die de beide partijen vertegenwoordigen.

Dit is een gebeurtenis van belang, die bijgewoond wordt door honderden menschen, grooten en kleinen, jongen en ouden, die toestroomen om het schouwspel te zien en de samenspraak te hooren. Het gaat als volgt:

Reeds enkele dagen voordat de plechtigheid zal plaats vinden, verzamelt de jongeman zijn familie om er over te spreken hoe ze den bruidsschat zullen bijeenbrengen, en om een Tomakada uit te zoeken, want het moet een man zijn die vlug van tong is, aangenaam kan spreken en goed op de hoogte is van de oude gewoonten, immers op den dag van het *Silindo* zal hij de familie van den jongeman bij de familie van de vrouw moeten vertegenwoordigen, zal hij de twee partijen in een goede stemming moeten brengen door zijn woord, zal hij op eventueele vragen van de familie van het meisje vlot moeten antwoorden.

Kan hij onder zijn eigen familie of in zijn eigen kampoeng geen Tomakada vinden, die aan die hooge eischen voldoet, dan gaat hij op stap om er elders een te zoeken, die befaamd is door zijn welsprekendheid en kennis.

Is alles gereed dan gaat het in optocht naar het huis van de bruid.

Ondertusschen heeft de familie van de bruid zich op dezelfde wijze klaar gemaakt. Ook zij hebben een welbespraakte Tomakada uitgezocht en verder is gereed gemaakt: rijst, varkens, kippen enz. om de familie van den bruidegom feestelijk te kunnen onthalen.

Komt de familie van den bruidegom bij het huis van de bruid, dan nemen ze plaats onder de rijstschuur voor haar huis terwijl de Tomakada van den bruidegom vooraan gaat zitten en een afwachtende houding aanneemt.

Zoo ook de familie van de bruid, die plaats neemt voor haar huis, en vooraan zit de Tomakada van de bruid.

De twee Tomakada's zitten nu voor elkaar met de familie der betreffende partij achter zich. Beide Tomakada's houden een staf in de hand.

Hebben allen hun plaats ingenomen en is er stilte gekomen, dan begint de Tomakada van den bruidegom aldus te spreken:

„Ia angki saemo, mapia allo, mapia boelan, saemokan oembaa manoekna nene, kipokendek illaan tangngana tombing. Moi saemokan ke mabanda basan batangna penawana baine tangki pomasiri lasoele.	Hoe groot en schoon is deze dag. Ons hart is verheugd nu we hier zijn en brengen de kip der voorvaderen. Hoewel we hier gekomen zijn, wanneer echter de vrouw (bruid) ons niet wil ontvangen zullen we niet maloe zijn om terug te keeren.

Voordat de Tomakada van de bruid nu antwoordt keert hij zich tot de familie achter hem en vraagt: Mag ik antwoorden, en wat is de meening van de bruid?

De bruid en haar familie antwoordt: Gij moogt antwoorden aan den bruidegom dat we hem met vreugde zullen ontvangen!

Dan richt de Tomakada van de bruid zich tot den Tomakada van den bruidegom met de volgende woorden:

„Inde manoek moebawa diboea illaan tangngana tambin laoengriwa to si tambenan laoengtaranak pandan peraksaan djao palanta sewa-sewa.	Uw verzoek aan de bruid en haar familie wordt met vreugde ontvangen en beschouwd als de schoot waarop het huwelijk zal rusten, ja als het snoer dat bruid en bruidegom zal saambinden.

Vervolgens beginnen ze over en weer te onderhandelen over den bruidsschat, wat genoemd wordt

c. Bisara Somba.

De Tomakada van den bruidegom begint te spreken:

Ja moeboeami langan tangana tambing manoe	Het verzoek van den bruidegom is door de familie

kibaa', ja matippo pebailna baine jao mai tanda lamatippo anak moeane, anak maine laoengriwa tositambenan annoe aloek melao langi' bisara kendekri limbong.	van de bruid ontvangen. Moge hun huwelijk gezegend worden naar de instelling des huwelijks die uit den hemel daalde.

De Tomakada van de bruid antwoordt:

Ja saloeanmi sombana nene mellao langi, kendek ri limbong, tang di lambanni mata wai. Tang ki baine taoe, tangkimoeane taoe ketang sapoelo doea sombana.	Laat ons nu spreken over den bruidsschat, naar de instelling des huwelijks, die uit den hemel op aarde daalde en die niet verbroken mag worden, welke voorschrijft dat zonder een bruidsschat van twaalf karbouwen geen huwelijk mag gesloten worden.

De Tomakada van den bruidegom antwoordt:

Ja sombana nene mellao langi kendek ri limbongtang diketai kalo tang dilambanni mata wai tang kibaine taoe ketang sapoelo doea sombaki, tang ki moeane ketang sapoelo doea sombana.	De bruidsschat, naar de instelling des hemels, die op aarde kwam, bedraagt 12 karbouwen voor beide partijen.
Sapo ladi popananna anna manananna oengriwa to sitambenan anna manananna ana'moeane ana'baine la doea tedong sombaki.	Maar opdat dit huwelijk gezegend worde stellen we voor een bruidsschat te geven van twee karbouwen.

De Tomakada van de bruid antwoordt nu:

Lamekaboesoeki inde anna napekoeboesoeki ana'baine ana'moeane la anan sombana.

Opdat dit huwelijk gezegend worde laat ons den bruidsschat stellen op zes karbouwen.

De Tomakada van den bruidegom antwoordt hierop:

Mangka mekakoesoek itin ambai lapendoeankan mengkendek inde anna pendoean oengpeng kendekki ana'baine ana'moeane iamo la appa' tedong manna'na sombana.

Ha! reeds is de bruidsschat wat verminderd. Opdat dit huwelijk gezegend worde stellen we voor dat we van onze zijde er twee bij doen en dat er van Uw zijde nog twee worden afgedaan, en de bruidsschat alzoo worde gesteld op vier karbouwen.

De Tomakada van de bruid antwoordt:

Lapendoean lameka boesoek lapendoean malesoan lanapekaboesoekki ana'baine, ana'moeane sipatoemi appa'.

Om beide partijen tevreden te stellen en opdat dit huwelijk gezegend worde, verklaren we ons accoord met uw voorstel van vier karbouwen als bruidsschat.

Het woord somba wordt gebruikt om den bruidsschat aan te duiden. Er zijn twee soorten van nl. *Too somba* en *Anak somba.*

De Too somba is de oorspronkelijke bruidsschat, bestaande uit: 4 kippen, 12 naalden, 12 panoesoek, 12 pamoettoe, 12 messen, 12 kralen, dus de meest noodzakelijke dingen in de huishouding. Tegenwoordig neemt men ook wel andere dingen, die niet door de voorvaderen waren voorgeschreven. Deze nieuwe dingen noemt men de *Anak Somba.*

Het Silindo en Bisara somba komt tegenwoordig alleen maar voor onder de hoogsten van het volk en bijna alleen in Tandalangan.

Het gewone volk volgt niet meer de plechtigheden van Silindo en Bisara Somba. Wanneer het Meoesi heeft plaats gehad gaat men direct over tot het

d. Sapa lolo enz.

Sapa beteekent scheiden.

Lolo beteekent: van één bloed.

Sapalolo duidt dus aan een handeling waardoor de bloedverwantschap tusschen bruid en bruidegom moet worden teniet gedaan.

Evenals de Anak somba iets nieuws is, is ook de Sapalolo uit den laatsten tijd. Vroeger was het streng verboden dat menschen die samen uit een put dronken met elkaar huwden, maar thans is dat voorschrift reeds zoodanig verslapt, dat het wel voorkomt, dat menschen die elkaar in den derden, tweeden of zelfs eersten graad verwant zijn met elkaar trouwen. Om echter den toorn der goden te bezweren heeft men het Sapalolo ingesteld. Men onderscheidt hierin:

Sapalolo sampapisan . . .	het verbreken van den bloedband in den eersten graad, waarvoor minstens een halve karbouw noodig is.
Sapalolo sampendoean . .	het verbreken van den bloedband in den tweeden graad, waarvoor minstens een kwart karbouw noodig is.
Sapalolo sampentalloe . .	het verbreken van den bloedband in den derden graad, waarvoor minstens een achtste karbouw noodig is.

Dan komt het *dipaboelewani.*

De heele familie van weerszijden zit in het huis van de bruid. De bruidegom en bruid worden in het mid-

den bij elkaar gebracht en een der Tomakada's vraagt of ze willen trouwen volgens hun eigen wensch, dan wel of ze trouwen alleen maar omdat het de wensch is der ouders. Al is het ook dat de jongen en het meisje gedwongen werden om te trouwen, dan zullen ze toch antwoorden, om hun ouders niet te beschamen, dat ze trouwen naar hun eigen wensch.

De Tomakada brengt nu enkele raadgevingen omtrent den bruidsschat, omtrent het huwelijksleven. Hij wijst de beide partijen op hun plichten in het huisgezin.

Vervolgens neemt de Tomakada een rijstzeef, en legt er rijst op, wat varkensvleesch en wat lever, dan noodigt hij bruidegom en bruid uit voor hem te komen zitten, de bruidegom links en de bruid rechts en de familie er omheen. De Tomakada draait nu met de zeef driemaal om het hoofd van bruidegom en bruid heen en zegt:

Dipaboelewani'pa inde tositambenan, anna tang sipasolonni matoea langi, anna mapasobarana, d.w.z.:

Deze twee menschen worden bevestigd in het huwelijk, opdat ze niet scheiden voor hun dood, zij worden gezegend, opdat ze rijk mogen worden en bestendig hun geluk.

Dan neemt de Tomakada iets van het bloed van het pas geslachte varken, en sprenkelt wat op het voorhoofd van bruidegom en bruid, wat op hun handen, terwijl hij spreekt:

Na ditoding inde, natoding kamasakkean, natoding katomakakaan anna mellolo taroenona, anna mendaoen rangkana anna tang sipasoloni, matoea indoek, masoeppoe sameloeng. D.w.z.:

Dit bloed wordt gesprenkeld, opdat over U uitgestort worde vreugde, rijkdom, vruchtbaarheid, en gij niet zult scheiden tot aan den dood.

Deze laatste handeling draagt den naam van *Sitoding*. Na het Sitoding daalt de Tomakada uit het huis naar beneden en plaatst zich aan den voet van de trap voor het huis om *mapande dewata*, de goden aan te roepen.

Daartoe gebruikt hij de volgende woorden:
Iko inde dewata mapasitambenan,
dewata mapasirakassan,
dewata matana allo,
dewata lindona boelan,
dewata oengkombong boenga,
dewata oengkaroengpenga sadang,
oempanadan lemba boelawan,
oengpopasaoengge madika,
dewata poemambo bintoéng,
radja oengkapoe bongi,
oengpatibean kila,
dewata oengpatikoka soela padang
dewata lepongna langi, lilina sali oeloe;
solo to toembangko roko mai,
sioendan tomalangi, sitammoe sang dewatamoe,
siroeppa sang polembanganmoe.

Iko inde dewata mesamba, dewata metoelak tomapasirande padoedoeng, tomakoendai koenitomasalappa bara'ba, todite te paboeroekanna kendekko langan mai, ammoe oendoe mata kalimboeang, oengroebak batoe laoeloeng ammoe sitammoe sangdewatamoe, siroeppa sang polembanganmoe mabali dandan tang sisadei oemmande bale bai tangsala ira tangsala soppong, ammoe bawaniri kamasakkean, katomakakaan. Iko dewata oemmapa'rante, oengpasare awa oengpatendang kadakean, oengtedong boentoe oengripi pentoeanginan. Dewata koepeperri dewata dipeminanga, dewata tikoe[2]. Kedekko koesala boentoemoe, koelenda tanetemoe ikomo oempalelei saoe sang dewata balidandanmoe, tang sisadei tang sitoembiringan, oengkande bale bai tangsala ira, tangsala soppong. Ammoe bawanni kamasakkean, kakianakan, ammoe rengei tang disoloni, matoea langi, matoea lino.

Ammoe mangka komande mammi, toemimboe sanda marasa, mengkoko inde sari, sarina sa'dang, tang detekkai oeloe saloena, tang dilomban pollo minagana.

Dit beteekent:

Gij goden, die het huwelijk hebt ingesteld, gij die sa-
[menvoegt,
gij god van de zon, maan en sterren die rijkdom brengt,
gij god die dag en nacht formeert, gij die den bliksem
[maakt,
gij goden die rondom den hemelboog woont, die boven
ons hoofd zijt, daalt gij neder en ontmoet uw gezellen
[hier beneden.

Gij goden die rondom ons woont, gij die de wereld hebt gegrondvest opdat ze niet valle, gij die rijkdom geeft en vreugde, kom hierheen naar boven op uw weg en ontmoet de goden van boven, ga hier met hen op een rij zitten en eet van het varkensvleesch, dat is gereedgezet, en geef ons rijkdom en heil.

Al gij goden, die onheil kunt afweren, geef ons uw zegen, ja al gij goden, die ik ken, waarin ik geloof en waarop ik hoop, indien ik iets heb gedaan dat tegen uw wil was, overweeg het toch met elkander, eet wat van het vleesch en vergeef ons dan, en breng ons heil, maak vruchtbaar deze gehuwden en laat ze niet scheiden voor den dood.

Onderwijl het eten is klaargemaakt voor beide families, eerst voor de familie van den bruidegom en daarna voor de familie van de bruid, zoodat ieder zijn deel van vleesch en andere spijzen heeft ontvangen, verheft de Tomakada zich van zijn plaats, neemt een groot stuk vleesch in zijn hand, of enkele stukken vleesch saamgebonden en gelegd in een eetschaal, die wordt vastgehouden door den Tomakada en een familielid van den bruidegom en spreekt het volgende:

Tangtoeata ra te sisaboei, tangparajata, lapada langan toeata, lapada kendek paraja sondokta, tangsipetoewaiki tangsipeparajaiki, lapada soeppoe da dita, lapada messeki kalianeta, tangkalajoekan, tangkatepakkan, tangpenelakan, tangpensanisian.

Dat beteekent: Moge er nimmer eenige oneenigheid of ruzie zijn tusschen deze twee families, dat alle onheil verre blijve van dit huwelijk. Dat beide partijen even rijk worden met denzelfden zegen en hetzelfde heil.

Deze handeling heet *sisaboe.*

f. Beramai-ramaian, het feest.

Is het sisaboe afgeloopen, dan mag ieder beginnen met eten. Na afloop van den maaltijd wordt de bruid in optocht naar het huis van den bruidegom geleid. Bij het huis van den bruidegom aangekomen slacht men gewoonlijk een kip of een varken voordat de bruid in het huis klimt. Het vleesch van dat varken wordt verdeeld onder de menschen, die meeliepen. Ieder keert daarna naar zijn woning terug en de bruid blijft in het huis van den bruidegom achter.

Na twee of drie dagen keeren de jonggetrouwden naar het huis van de vrouw terug en daarna beginnen ze hun eigen huishouden in te richten.

Het gebeurt dat ze in het huis van den man blijven, ook wel dat ze bij de vrouw intrekken of dat ze een eigen huis bouwen en gaan bewonen. Tegenwoordig trekken ze meest in het huis van de ouders van de vrouw, omdat het zoo vaak gebeurt dat meisjes trouwen, terwijl ze eigenlijk nog kinderen zijn en bang zijn het ouderlijk huis te verlaten of dat de moeder haar kind nog niet wil afstaan om te vertrekken, of omdat de jonge vrouw nog niet bij machte is om zelf een huishouding op te zetten, en dus nog een poosje onder het oog van moeder moet blijven.

III. *Madapo', het huisgezin.*

Bij het vormen van een huisgezin moeten de beide partijen wel letten op de volgende zaken:

a. Sisoelle tomatoea, d.w.z. het wisselen van ouders.
b. Siala mase . . . de wederzijdsche liefde.
c. Loemantang . . . trouw en ijver.

Wanneer deze drie niet worden in acht genomen kan het licht uitloopen op
d. Sisarak . . . scheiding.

a. Sisoelle Tomatoea.

Het verwisselen van ouders. De vrouw is verplicht de ouders van haar man en zijn familie lief te hebben als haar eigen ouders en familie, en wederzijds moet de man de ouders van zijn vrouw en haar familie liefhebben.

Als deze wederzijdsche liefde en hoogachting voor elkaars familie niet aanwezig is, leidt dit tot ellende in het gezin.

Is er eenige oneenigheid ontstaan tusschen man en vrouw, zoodat ze het samen niet kunnen oplossen, dan is de man verplicht de hulp in te roepen van de ouders of een familielid van de vrouw om de zaak tot een goed einde te brengen, indien de zaak veroorzaakt is door een fout van de vrouw. En omgekeerd wanneer de man zich misgaan heeft, en de vrouw het alleen niet in het reine kan brengen, dan moet ze te rade gaan met zijn ouders of een familielid.

b. Siala mase, wederzijdsche liefde.

De liefde van den man tot de vrouw mag niet beperkt blijven tot de vrouw alleen, maar moet zich uitbreiden tot ontzag voor en gehoorzaamheid aan haar ouders en haar familie, en de vrouw wederkeerig.

De vrouw is verplicht haar man als het hoofd van het gezin te beschouwen. De een mag den ander niet beschaamd maken. Komen er zorgen in het gezin, dan moet de man de vrouw helpen en omgekeerd, om samen de moeilijkheden te dragen en te overwinnen zonder mopperen of zuchten! De een is verplicht geduld te hebben met den ander, en ze moeten met wijsheid en ingetogenheid samen leven.

c. Loemantang, trouw en ijver.

De man is verplicht voor het onderhoud van het gezin te zorgen en in alle noodzakelijke dingen moet

de vrouw hem daarin ter zijde staan. Moet de vrouw iets doen waarbij ze hulp noodig heeft, dan is de man ook verplicht om zijn vrouw te helpen.

Sisoelle tomatoea, Siala mase en loemantang zijn de drie grondregels voor het huisgezin zonder welke geen gezin kan leven in vrede, en het is noodzakelijk dat jongelui die willen gaan trouwen worden onderwezen in deze zaken.

d. Sisarak, scheiden.

Volgens de grondregels van het huwelijk kan slechts de dood scheiding maken tusschen de echtelieden. Maar doordat het volk niet meer luistert naar de grondregels van de oude adat zijn er heel wat slechte gewoonten ingeslopen, die het huwelijk verwoesten, ruzie doen ontstaan tusschen de echtgenooten en leiden tot echtscheiding, sisarak.

Is de vrouw de oorzaak van de echtscheiding, dan komen de bruidsschat en de goederen tijdens het huwelijk verworven aan den man. En omgekeerd wanneer de man de oorzaak is, dan komen ze aan de vrouw.

Komt de echtscheiding tot stand op verzoek van beide partijen, dan worden de goederen verdeeld en krijgt ieder de helft.

Wanneer een vreemde man de oorzaak is dat iemand moet scheiden van zijn vrouw, dan moet die derde aan den eersten man tweemaal den bruidsschat betalen welken deze aan zijn vrouw gaf bij zijn huwelijk, de vrouw krijgt niets, maar de tweede man moet ook een bruidsschat geven aan de vrouw, die hij van haar man heeft afgetroggeld. Dit heet in het Toradja'sch „tjiloepi somba", d. w. z. de tweevoudige bruidsschat.

Indien er reeds kinderen zijn bij de echtscheiding, dan mogen de kinderen volgen wie ze willen, de vader of de moeder. Zijn de kinderen nog zoo klein dat ze niet buiten de moeder kunnen leven, dan volgen ze de moeder. Zijn de kinderen al groot, dan gebeurt het vaak, dat

ze bij afwisseling nu eens een poosje bij de moeder zijn en daarna weer een tijd bij den vader. De meeste van deze kinderen van gescheiden ouders hebben een ellendig leven.

De echtscheiding wordt bewerkstelligd door de „hadat". Als getuigen treden op de tomakada, die ze vroeger bevestigd heeft, en de menschen die aan het „meoesi" hebben meegedaan en tegenwoordig waren bij het „Bisara somba".

IV. Kianak. Zwangerschap en bevalling.

Hierbij komen de volgende zaken ter sprake:
a. Pelamoenan.
b. Dipelangkean.
c. Dipaisoengi.
d. Dipelambei.

a. Pelamoenan.

Wanneer een vrouw onvruchtbaar is, gaat de man naar een waterbron met een kip, slacht de kip en vraagt aan de goden een kind. Is een vrouw pas bevallen, dan moet het kind eerst „Ditoni", d.w.z. begraven worden. De vader van het kind gaat dan met de placenta van de pasgeborene en een jong kuiken naar buiten. Hij graaft een kuil en legt het kuiken erin, maar het kuiken springt er weer uit. Is het kuiken er uit gesprongen, dan wordt de placenta begraven.

b. Dipelangkean.

Is het kind geboren, dan slacht de vader een kip in de dapoer (keuken) als dankoffer aan de goden. Van het vleesch van deze kip wordt een beetje genomen en gelegd op het uitstekend zoldertje onder de nok van het huis (para-para) waarna de Tomakada de goden aanroept met het doel om hun dank te betuigen voor de voorspoedige bevalling. De kip, die bij deze gelegenheid geslacht wordt, moet de ziel van het kind vervangen.

Is de bevalling moeilijk en heeft de vrouw het erg zwaar, dan bekent ze al haar zonden (mesaloe), soms ook wel zonden die ze niet eens gedaan heeft, om toch maar de hulp van de goden te verkrijgen. Dan wordt ook wel eens een varken geslacht om de goden tevreden te stellen.

c. Dipaisoengi.

Wanneer het kind voorspoedig opgroeit maakt men als het bijna kan loopen een feest, waarbij een varken wordt geslacht als dankoffer aan de goden.

Ook wanneer het kind voor de eerste maal buitenshuis komt wordt er feest gehouden. Dat feest heet: *dipantirangan.*

d. Dipelambai.

Wanneer het kind ziek is, of wanneer door een of andere oorzaak de ouders denken, dat de goden die het geschapen hebben toornig zijn op hun kind, dan slacht men ook een varken en maakt een feest dat genaamd wordt *dipelambai.*

BLADVULLING.

DE STICHTINGSOORKONDE VAN KALASAN.

Naar aanleiding van de door mij in dit tijdschrift, deel LXVIII, 1928, blz. 57—62 gegeven nieuwe vertaling van de stichtingsoorkonde van Tjaṇḍi Kalasan schreef Prof. Dr. J. RAHDER te Utrecht mij d.d. 25 Juni 1930 o.m. het volgende:

„Op 2 punten verschillen onze vertalingen der 11de strophe: 1°. U vertaalt „artha-vibhāga" door „verdeeling der dingen", terwijl ik op grond van het Pali Text Soc. Dictionary s.v. vibhaga „detailing of meaning" „uiteenzetting, verklaring der beteekenis" zou willen vertalen. Vibhāga is het Boeddh. Sanskrit equivalent van pali *vibhanga*, naam van een der Abhidharma-boeken. Vibhāga wordt in die beteekenis gebruikt in de titel van de Madhyāntavibhāga (Nanjio, Catalogue Chinese Tripiṭaka no. 1244, 1245, 1248) en in het Sanskrit-commentaar van Sthiramati op deze verzen van Maitreya, dat Sylvain Lévi onlangs uit Nepal naar Paris bracht en waarop Yamaguchi gepromoveerd is te Paris. *Artha*, de filosofische beteekenis, waar tegenover *dharma*, de Wortlaut van Buddha's leer, in de verhalen van het eerste concilie te Rājagṛha, zie Przyluski, Le concile de Rājagṛha (Geuthner 1928) p. 345—348.

Het tweede punt, waarin onze vertalingen verschillen, is van minder belang. Ik verbind n.l. *bhavantu* met *anuśāsanajñāḥ*, hoewel de twee woorden ver van elkaar staan: „mogen zij kenners worden van de leer".

F. D. K. BOSCH.

BOEKBESPREKING.

De Oost-Indische Compagnie en Quinam. De betrekkingen der Nederlanders met Annam in de XVIIe eeuw door DR. W. J. M. BUCH. H. J. Paris. Amsterdam 1929.

Het behandelen van de geschiedenis der buitenkantoren van de O. I. C. kan vaak van veel nut zijn, zoowel voor het beter inzicht in Compagnie's geschiedenis zelf of wegens interessante mededeelingen betreffende de landen waarin die vestigingen zijn gelegen. De heer Terpstra en de heer Muller hebben elk op hun terrein daarvoor belangrijke bijdragen geleverd en ook mag Francisco Pelsaert in dit verband worden herdacht, wiens „remonstrantie" door Moreland en Geyl is vertaald.

Maar bij het lezen van boven vermelde verhandeling hadden wij het gevoel ons in een doodloopend slop te bevinden, zonder uitzicht, tusschen grauwe muren. Waarschijnlijk heeft de afgerondheid van de stof den schrijver verleid de kortstondige betrekkingen (± 20 jaar, met tusschenpoozen) van de Compagnie met Quinam (Annam) tot onderwerp van zijn dissertatie te kiezen; van meer dan persoonlijk belang is echter deze geschiedenis dan ook niet geworden.

Over Annam zelf vernemen we — blijkens de aangehaalde literatuur — niets nieuws. De Compagnie, die op de producten van het land (o.a. goud, ijzer, suiker, gele zijde) wel gesteld was, raakte al dadelijk in 1633 in moeilijkheden met de Quinamsche regeering en deze zijn eigenlijk nooit tot een oplossing gekomen. Mislukking is steeds het eentonig resultaat van de tochten naar Annam, zoowel van de vriendschaplijk bedoelde als van de vijandige expedities, nog gezwegen van

de verschillende pogingen daartoe en in 1652 is 't ook met deze laatste voorgoed uit.

Daarvan valt niet veel te maken. De verhandeling is dan ook niet anders dan een uittreksel uit de stukken, waarin niets persoonlijks — een bepaalde visie of een oordeel over de medegedeelde feiten — voorkomt.

De weinig gelukkige keuze van het onderwerp valt des te meer op, omdat een andere zoo voor de hand lag, indien men n.l. Compagnie's geschiedenis een aanwinst wilde bezorgen met de behandeling van een Achter-Indisch Kantoor, van Tonkin n.l., dat herhaaldelijk als vijand van Annam en als door de Compagnie gewenscht bondgenoot in dit relaas voorkomt. De betrekkingen met dit land slaagden wèl en zijn voor de Compagnie van groot belang gebleven. Men mag het den schrijver als een fout aanrekenen, dat hij deze korte en mislukte relaties met Annam heeft verkozen boven de interessante maar dan ook langduriger betrekkingen met Tonkin.

W. F.-M.

DR. KARL LOKOTSCH, *Etymologisches Wörterbuch der Europäischen (Germanischen, Romanischen und Slavischen) Wörter orientalischen Ursprungs*. (Indogermanische Bibliothek, herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg, Erste Abteilung, II. Reihe, Dritter Band) Heidelberg, 1927.

Een boek van beteekenis en verdienste. De vruchten der nasporingen van vroegere oriëntalisten naar Oostersche woorden in Europeesche talen zijn in dit boek methodisch samengebracht en nog vermeerderd met onderzoekingen van den schrijver zelven. Voortaan zal men voor de herkomst van Oostersche woorden niet meer in de eerste plaats hetzij Dozy of Devic, hetzij Littmann of andere kleinere studiën behoeven te raadplegen, maar men zal dadelijk grijpen naar

Lokotsch. Hij bewerkte zijn materiaal naar eene strenge methode, en zijn boek toont eene beheersching der literatuur, die bewondering afdwingt. Zelfstandige beoefening van alle talen die bij dit werk te pas kwamen, was natuurlijk onmogelijk, want wie kan even goed tehuis zijn èn in de Semietische, èn in de Indogermaansche, èn in de Indonesische en nog andere Oost-aziatische talen. Toch blijkt de schrijver, behalve van vele Germaansche, Romaansche en Slavische, ook van sommige Oostersche talen eene zelfstandige, grondige studie te hebben gemaakt. Met name geldt dit van eenige Semietische talen, en onder deze staat weder het Arabisch vooraan, waaraan, terecht, in dit woordenboek eene groote plaats is ingeruimd.

Lokotsch blijkt zich volkomen bewust van den grooten invloed dien het Arabisch, als drager der Moslimsche beschaving, op den taalschat der Europeesche volken, vooral in de Middeleeuwen, heeft uitgeoefend. Aan zijne bewerking van deze omvangrijke stof komt, ook na den arbeid van vele Arabisten vóór hem, alle lof toe. Ook de beide andere Moslimsche cultuurtalen, Perzisch en Turksch, komen voldoende tot haar recht.

Minder gunstig moet het oordeel luiden over de behandeling welke de Indonesische talen van hem hebben ondergaan. Eigenlijk weet hij slechts van ééne Indonesische taal af, nl. het Maleisch; de enkele Javaansche woorden die hij noemt, schijnen alle door een Maleischen trechter het Westen te hebben bereikt. Maar het ergste is, dat de eenige bron waaruit hij zijne kennis van het Maleisch schijnt te hebben geput, geweest is.... *risum teneatis, amici?*.... Pijnappels „Maleisch-Nederduitsch Woordenboek" van 1863! Men zou meenen, dat dit gebrekkige woordenboek reeds lang dood en begraven was, terwijl de wetenschappelijke Maleische lexicographie toch pas begonnen is met Von de Wall en Van der Tuuk. De geheele ontwikkeling van de studie der Archipeltalen sinds Pijnappel schijnt aan Lokotsch onbekend te zijn gebleven. Waar het fondament zóó wankel is, daar zijn in den bovenbouw barsten en scheuren te verwachten. Het is jammer dat hij, in stede van Pijnappel, niet het weinig

jongere, maar etymologisch oneindig veel betere woordenboek van Von de Wall, zooals Van der Tuuk het bewerkt heeft, tot uitgangspunt genomen heeft voor zijne Maleische afleidingen. Eene andere tekortkoming is, dat hij geene kennis heeft genomen van de bestaande Nederlandsche literatuur over Indonesische ontleeningen, te beginnen met Veths „Gids"-artikel van 1869, „Oostersche woorden in de Nederlandsche taal", later uitgebreid tot het bekende boekje „Uit Oost en West" van 1889, de aanvullingen daarop van Kern („Verspreide Geschriften", deel XIII, blz. 135), voorts zoo menige andere bijdrage van Kern en andere oriëntalisten en Neerlandici. Het „Viertalig aanvullend hulpwoordenboek voor Groot-Nederland" van Prick van Wely, derde druk, 1910, inzonderheid het etymologisch aanhangsel daarvan, had hem reeds in vogelvlucht kunnen leeren, hoeveel er op dit gebied gedaan is, en met de minste moeite had hij eene bondige samenvatting van het hedendaagsche weten kunnen vinden in Franck's „Etymologisch woordenboek der Nederlandsche taal", den tweeden druk, 1912, door Van Wijk. Thans is het Indonesische element, niet enkel in het Nederlandsch, maar ook in het Engelsch en Fransch, bij Lokotsch zóó stiefmoederlijk bedeeld, dat het afgescheept wordt met gegevens uit „Hobson-Jobson", waarvan de laatste uitgave al van 1903 is, uit Devic's „Dictionnaire étymologique des mots français d'origine oriental (arabe, persan, turc, hébreu, malais)" van 1876, en een ouder boekje van Marre, „Petit vocabulaire des mots malays que l'usage a introduits dans les langues d'Europe", van 1866; het jongere boekje van Marre, „Glossaire explicatif des mots de provenance malaise et javanaise usités dans la langue française", Epinal 1897, schijnt hem te zijn ontgaan. Eene grondige herziening van het Indonesische element moge Lokotsch voor eene heruitgave worden aanbevolen.

G. F. P.

Kusumawicitra. II. *Inleiding tot de Studie van het Oud-Javaansch*, door J. KATS. Weltevreden, Visser & Co., 1929. 92 blz.

Dit boek geeft wat het belooft: een *inleiding*. Het maakt den lezer eenigszins wegwijs in de Oud-Javaansche taal en helpt hem over de eerste moeilijkheden heen. Daarbij is vooral aan de practijk gedacht: aan grammaticale opmerkingen wordt een minimum gegeven, terwijl een zeer groot aantal zinnen, in het begin woord voor woord verklaard, het gezegde toelichten. De Schrijver schijnt vooral het oog te hebben gehad op die leergierigen die nog geheel vreemd staan tegenover een Indonesisch idioom. Hij veronderstelt bij zijn lezers practisch vrijwel niets aan kennis en inzicht, ja meermalen krijgt men den indruk dat hij, anders dan wijlen van der Tuuk, zich zelfs voor „koebeesten" begrijpelijk poogt te maken. Zoo komen de in den tekst reeds behandelde gevallen gewoonlijk in de „voorbeelden van het gebruik" terug, om daar dikwijls opnieuw volledig te worden verklaard (bv. nog in zin 370 op bl. 81) en vindt men op bl. 55 zelfs niet minder dan vier zinnen opgenomen waarin het in den tekst genoemde en verklaarde woord *patapan* „kluizenarij" voorkomt, alleen om te illustreeren hoe dit woord wordt gebruikt. Op blz. 30 wordt in regel 14 over de achtervoegsels *i* en *akĕn* gesproken, terwijl bij reg. 15 een noot wordt geplaatst: „*akĕn* is een suffix". Hier is de Schrijver in zijn teere zorg voor den beginneling wel wat ver gegaan.

Intusschen, niet altijd heeft de auteur deze overgroote duidelijkheid tot richtsnoer van zijn uiteenzettingen genomen. Er komen ook een aantal dingen in het boek voor die heelemaal niet zoo doorzichtig zijn. Zoo op bl. 42, waar ter toelichting van het voorbeeld *alap ta de-nta!* „neem gij (het)!" wordt opgemerkt dat *ta* hier van *kita* komt, zonder dat de

lezer verneemt dat dit niet op het eerste *ta* maar op het tweede (feitelijk *nta*) slaat (misschien is hier slechts een verschrijving in het spel). Of op bl. 54, waar bij de behandeling van *pa-* wel *pawarah* wordt gesteld naast *mawarah*, *pajar* naast *majar*, *pawĕkas* naast *mawĕkas*, enz., maar *panurun* niet bij *manurun* maar rechtstreeks bij *turun*, *paturû*, *paturwan* en *patapan* niet bij *maturû* en *matapa* maar direct bij *turû* en *tapa* worden gerubriceerd, wat niet alleen niet wordt uitgelegd maar waar ook geen reden voor is. Hier en daar vindt men zelfs passages die ook voor den wat meer geschoolden lezer (a fortiori dus voor den beginneling) niet zoo gemakkelijk te vatten zijn. Zoo bv. op bl. 34, waar men leest [1]: „De vormen met *-an* wijzen niet alleen op het einddoel van een handeling (en leggen dus verband tusschen de handeling en het Eind-object), maar ze duiden ook dat E i n d - o b j e c t zelve aan en fungeeren dus als Noemwoorden". Het kan aan mij liggen, maar het heeft geruimen tijd geduurd voordat ik er achter was dat het eerste gedeelte van deze definitie slaat op het geval dat aan het eind van de vorige alinea was genoemd, nl. de vervanging onder zekere omstandigheden van *-i* door *-an* (omtrent *-i* staat op bl. 33—34 te lezen: „steeds . . . . wijst het suffix op een e i n d p u n t, een e i n d d o e l", enz.), en dat met den term „Eind-object" feitelijk hetzelfde wordt bedoeld als met „einddoel" (dit bleek eigenlijk pas bij de lectuur van bl. 36, waar *-i* naast *-akĕn* wordt gesteld), zonder dat duidelijk werd waarom hier van een „Eind-object" en niet eenvoudig van een object wordt gesproken. Of liever: dit laatste is wel duidelijk, want blijkbaar heeft de Schrijver dezen term uitgedacht om daarmee het object van een *-i*-vorm van het object van een ander werkwoord te onderscheiden, maar dit dooreenhalen van grammaticale categorieën werkt m.i. eer verwarrend dan verhelderend, want het object van een *-i*-vorm onderscheidt zich qua tale in niets van dat van een niet-*i*-vorm.

Een ander voorbeeld. Op bl. 36 verdeelt de Schrijver de werkwoorden met *-akĕn* in „voortstootings-" en „verzellings-

[1]) Vet gedrukte woorden uit den tekst worden door mij in citaten door gespatieerde vervangen.

handelingen"; maar wanneer men dan op bl. 37 onder de voorbeelden van de eerste categorie zulke verba als „meedeelen", „vragen" en zelfs „omhelzen" aantreft (begrippen die gewoonlijk niet door *-akĕn*-vormen worden uitgedrukt), dan blijkt dat het om een „voortstootings-handeling" aan te duiden voor een werkwoord in 't geheel niet noodig is om juist met het suffix *-akĕn* te zijn gevormd. Ik ben ook bang dat niet iedere lezer zal begrijpen wat hier nu eigenlijk wordt „voortgestooten" en in welke richting. Evenzoo wordt aan de definitie van groep *a* van de „verzellings-handelingen" („bij het verrichten van de handeling wordt het object door het subject m e e g e v o e r d", bl. 38) volmaakt voldaan door werkwoorden als „meenemen", „rooven", enz. Dit dooreenhalen van formeele en functioneele categorieën [1]) lijkt mij wel het grootste bezwaar tegen de nieuwe grammaticale terminologie die de Hr. Kats in dit boekje en in zijn andere taalkundige geschriften heeft ingevoerd. Het spijt mij dit te moeten zeggen, want het streven om tot betere taalkundige termen te komen verdient ongetwijfeld alle waardeering. Ook functioneele (syntactische) en notioneele categorieën [1]) houdt de Schrijver niet uiteen. Zoo gebruikt hij de termen „subject" en „object" geregeld in den zin van „logisch subject" en „logisch object", zonder dat dit den lezer duidelijk wordt gemaakt. Op bl. 72 wordt A. in „A. heeft een klap gekregen" als object aangeduid, terwijl het subject, de „handelende Agens" (deze term is pleonastisch) als op den achtergrond staande of ontbrekende wordt beschreven. Het schijnt zelfs wel alsof de Schrijver het er op heeft gezet om het onderscheid tusschen „grammaticaal" en „logisch" subject, resp. object en daarmee tevens de begrippen actief en passief geheel te doen vervallen, want van de *-in*-vormen merkt hij op: „Deze vormen drukken een opzettelijke, gewilde handeling uit. In verband met het feit, dat daarbij geen Nasaal-prefix voorkomt, hebben ze betrekking op een object, dat in den zin domineert" (bl. 61), en van de vormen met *ka-* wordt een soortgelijke omschrijving gegeven (bl. 65). Ik ben erg

---

[1]) Vgl. Jespersen, The Philosophy of Grammar, Hfdst. III.

bang dat de Schrijver zich zelf op deze wijze ad absurdum voert, zooals ook wel blijkt op bl. 65, waar bij vormen als *karĕngö*, *katon*, *kâri*, enz. ook wordt genoemd *kalungha-lungha*, volgens den Hr. Kats af te leiden van *lungha-lungha* en beteekenende „(in den toestand, dat men) zich al verder en verder verwijdert". Hier kan toch geen sprake zijn van een object, dat zich in een toestand bevindt „als uitwerking van een daaraan verrichte handeling". Daar komt bij dat ik niet geloof dat de termen van den Hr. Kats op zich zelf wezenlijk duidelijker zijn dan de oude. Van sommige moge dit gelden, maar andere zijn in dit opzicht weer bepaald minder dan de van ouds gebruikelijke. Een uitdrukking als „dubbel-tweezijdig begrensd" is veel ingewikkelder dan „wederkeerig", van welk woord de Schrijver toch weer gebruik moet maken om uit te leggen wat onder een „dubbel-tweezijdig begrensde toeschrijving" verstaan moet worden (bl. 73).

Alles bijeengenomen zou ik het toejuichen (de Schrijver moge het mij ten goede houden) wanneer hij terugkeerde tot de oude grammaticale paden, desnoods hier en daar wat aangevuld en gewijzigd in détails, en ingrijpende verbeteringen overliet aan grammatici van internationaal gezag, want anderen kunnen toch nauwelijks hopen iets van dien aard er door te krijgen. In deze richting is reeds zooveel ondernomen, gewoonlijk met zeer beperkt succes. In de natuurwetenschappen leeren wij zooveel vreemde woorden, ook op de school, waarom zou er dan zoo groot bezwaar moeten bestaan tegen dat handjevol grammaticale termen, die door hun eerwaardigen ouderdom vergoeden wat ze misschien aan intrinsieke juistheid missen?

Wie het boven aangehaalde werk van Jespersen leest, moet wel onder den indruk komen van de buitengewone moeilijkheden die het vinden van grammaticale formuleeringen waarop werkelijk *niets* aan te merken valt, oplevert. Het zou dan ook zeer onbillijk zijn om aan het werk van den Hr. Kats een dergelijken absoluten maatstaf aan te leggen, te meer omdat het niet als een wetenschappelijke grammatica is bedoeld. Toch mag men den wensch formuleeren dat de

Schrijver bij een herdruk in dit opzicht nog eenige verbeteringen aanbrengt en eenige verschrijvingen herstelt. In de taal komt het nu eenmaal, zooals de Schrijver in de Inleiding (bl. IV) terecht opmerkt, op kleinigheden aan, en voor de op dezelfde plaats aanbevolen nauwkeurige bestudeering van de regels is ook een nauwkeurige formuleering en in het algemeen een zorgvuldige woordenkeus gewenscht. Eén voorbeeld slechts moge dit illustreeren. Op bl. 89 leest men, onder het hoofd „Domineerende bepaling bij de Toeschrijving", het volgende:

Wanneer bij een Toeschrijving een bepaling wordt gevoegd, waarop eenige nadruk valt, dan wordt deze Toeschrijving a.h.w. „afzonderlijk geplaatst" door voorvoeging van *an*, *n*, bijv.

Pira ta lawasnira an hana ngka. „Zijn verblijf daar" had eenigen tijd geduurd (= Toen hij eenigen tijd daar was geweest).

Ring dwipa pwa sira an widjil. „Zijn geboren worden" was op een eiland. (Hij werd op een eiland geboren).

Manastâpa dewî Ganggâ an kĕna çâpa de bhaṭâra Brahmâ. Bedroefd was dewi Ganggâ, (omdat) zij werd getroffen door den vloek van bh. B.

Tĕlas nira n pinûjâ. „Het eerbewijzen aan hem" was afgeloopen. (Nadat zij hem eer hadden bewezen).

Het prefix *ma-* van de Toeschrijving gaat na (*a*)*n* gewoonlijk over in *pa*, bijv.

...... *an pagawe tapa.* (Bij) het boete doen (= *magawe tapa*).
ta n pânak. Zonder kinderen (te hebben).

waarop dan nog een groot aantal zinnen ter illustratie volgen.

Beschouwt men deze passage nader, dan blijkt in de eerste plaats dat de Schrijver er zich niet over uitlaat hoe dit *n* naar zijn meening moet worden opgevat, als relativum of als persoonlijk voornaamwoord; vermoedelijk echter als het eerste, daar hij anders ook de andere verkorte (geprefigeerde) persoonlijke voornaamwoorden wel zou hebben behandeld. Aangezien ook Kern zich over dit punt niet met beslistheid uitspreekt en in de meeste gevallen *n* als het relativum opvat,

kan den Schrijver hiervan geen verwijt worden gemaakt. In de tweede plaats zien wij echter dat de definitie alleen opgaat voor de Hollandsche vertaling die men van de zinnen kan geven (en dan nog niet eens voor alle gevallen), maar niet voor den Oud-Javaanschen tekst. *Pira ta lawasnira an hana ngkâ* (het lengteteeken op de laatste *a* is in den tekst ten offer gevallen aan de vette letter) kan men vertalen met „zijn verblijf daar had eenigen tijd geduurd" [1]), maar de letterlijke vertaling is: eenige was de tijdsduur van hem die (of: dat hij) daar was. De „domineerende bepaling" van onze taal is in het Oud-Jav. dus gezegde („toeschrijving"), en *an hana ngkâ* hangt af van *lawasnira*. Zoo zijn ook in den volgenden zin de woorden *ring dwîpa* het gezegde en *an widjil* bepaling. Men ziet dat de definitie een onvolledig beeld geeft van hetgeen de taal in werkelijkheid doet. Het derde voorbeeld (*manastâpa* enz.) valt zelfs heelemaal niet onder de definitie, want hier is het zindeel met *an* zoowel in het Oud-Jav. als in het Ned. bepaling. Nog sterker spreekt het vierde voorbeeld, dat de Schrijver vertaalt door „het eerbewijzen aan hem was afgeloopen (nadat zij hem eer hadden bewezen)". Ook al heeft de leerling die tot bl. 89 is gevorderd al eenige ervaring van het Oud-Jav., toch maak ik mij sterk dat hij noch van dezen zin noch van de vertaling veel begrijpen zal. De letterlijke vertaling toch is: „zijn ten einde zijn, geëerd wordende", dus „bij, na het ten einde zijn er van dat hij geëerd werd", „nadat hem eer was bewezen", waarbij dus het subject van *pinûjâ* bij *tĕlas* is getrokken, op een wijze die wij in het Nederlandsch niet kennen. *Tĕlas nira n pinûjâ* is op zich zelf nog geen zin, maar een uit-

---

[1]) De Schrijver voegt er achter: = Toen hij eenigen tijd daar was geweest. Het gelijkteeken is hier minder op zijn plaats, omdat de vertaling als bijzin van tijd alleen juist is wanneer er nog een tweede zinshelft op volgt. De Schrijver spreekt niet nader over dit uit algemeen syntactisch oogpunt niet onbelangrijke verschijnsel van het Indonesisch, hierin bestaande dat wanneer twee gebeurtenissen als gelijktijdig of als onmiddellijk op elkaar volgende moeten worden voorgesteld, zij meermalen zonder eenig voegwoord in nevengeschikt zinsverband naast elkaar worden geplaatst.

gebreide bepaling, waarin geen gezegde voorkomt daar de geheele uitdrukking deel uitmaakt van den zin die er op volgt; wel schijnt de Schrijver, uitgaande van de vertaling, *pinûjâ* als gezegde te nemen, maar *tĕlas nira* is dan toch nooit als „domineerende bepaling" op te vatten.

Soortgelijke opmerkingen zijn te maken ten opzichte van de andere op bl. 89 v.v. gegeven voorbeelden. Waar *ta n*, *yapwa n*, e.d. optreden staat *n* wel voor de toeschrijving, maar een domineerende bepaling ontbreekt. Wat vooral de aandacht trekt is dat de Schrijver in 't geheel niet uitlegt wat *an* eigenlijk is en men wel den indruk moet krijgen dat het geen eigen beteekenis heeft, te meer omdat in het boek geen onderscheid wordt gemaakt tusschen *an* en *n* (heeft de Schrijver dit misschien per ongeluk vergeten?). Zinnen als no. 426, 427, 429, 430, enz. worden intusschen door de bijgevoegde vertaling duidelijk gemaakt, en wanneer de lezer de Woordenlijst van Juynboll opslaat kan hij daar over de beteekenis van *an* nader worden ingelicht. Ook dragen de opmerkingen over *ulih* en *de* op bl. 91 en 92 er toe bij om de zaak duidelijker te maken, met dien verstande echter dat ten opzichte van *ulih* een kleine beperking moet worden gemaakt: „Naast (*a*)*n* in de boven vermelde functie treft men aan *ulih* (eigenlijk: „verkregen", in het Nieuw-Javaansch *olèh*)" zegt de Schrijver, maar in het eerste voorbeeld van *ulih* (*nânâwidha mṛga ulih nirâburu*) kan *ulih* toch niet met (*a*)*n* wisselen. De zin *pira harṣa sang prabhu rumĕngwa denta mawuwus* beantwoordt weer niet aan de definitie daar *denta mawuwus* object is van *rumĕngwa*.

De onbevredigende behandeling van dit hoofdstuk hangt ongetwijfeld samen met het feit dat ook Kern's grammaticale opstellen in dit opzicht niet die klaarheid geven die voor een volkomen begrijpen noodzakelijk is. Men mag er den grammatici derhalve geen verwijt van maken wanneer zij in hun verklaring te kort schieten, te minder omdat, zooals ik elders heb aangetoond [1]), de eenige sleutel die op dit slot past in

[1]) Feestbundel 150-jarig bestaan Kon. Batav. Genootschap (1929), Dl. I, bl. 161 v.v.

de talen van Midden-Celebes te vinden is (dit artikel was nog niet gedrukt toen de Hr. Kats zijn boek schreef).

De verdere opmerkingen die ik naar aanleiding van de grammaticale opvattingen van den Schrijver zou kunnen maken zijn grootendeels al gemaakt in het zooeven aangehaalde artikel en in mijn bespreking van de „Inleiding tot de Studie van het Oud-Javaansch" van Dr. C. C. Berg in Djåwå, 9de Jrg. (1929), bl. 243 v.v.

Het prefix *pi-* wordt ook door den Hr. Kats als factitief (causatief) verklaard (bl. 76; vgl. Djåwå, l. c. p. 247), maar de gegeven voorbeelden steunen deze verklaring geen van alle: uitgaande van de causatieve beteekenis kan men *piḍuḍuk* (in den echt verbinden) wel verklaren als „doen wonen" en *mituhu* (gehoorzamen) als „waar doen zijn", maar omgekeerd zijn deze hypothetische beteekenis-afleidingen niet voldoende om tot zulk een causatieve functie van *pi-* te besluiten; dat men voor de woorden „driemaal", „tweemaal", enz. terug zou moeten gaan op de beteekenis „tot drie maken", „tot twee gemaakt", enz. klinkt niet erg waarschijnlijk.

Op bl. 15 zegt de Schrijver: „Om uit te drukken, dat een Noemwoord bepaald is, voegt men er *ang* of *ng* voor. (Dikwijls ongeveer gelijk aan het Ned. „Bepalend lidwoord.")" Duidelijker ware geweest: gelijk in gebruik, omdat nu de eerste en de tweede zin den indruk maken van met elkaar in tegenspraak te zijn; nog duidelijker zou zijn geweest wanneer was uitgelegd dat het begrip „bepaald" in het Oud-Javaansch niet denzelfden inhoud heeft als in onze taal. Iets verderop ontleent de Schrijver aan Kern (l. c. p. 163) het volgende:

I tĕngah.	Te midden.	— *I ng tĕngah.*	In het midden.
I sor.	Beneden.	— *I ng sor.*	Onder.
(R)i hati.	Te harte.	— *(R)i ng hati.*	In het hart.

wat eenigszins verwarrend is omdat men daaruit den indruk krijgt dat de Oud-Javaansche uitdrukkingen precies correspondeeren met de Nederlandsche (en dus *i sor* „beneden" en *ing sor* „onder" beteekent), terwijl de bedoeling toch alleen is om aan te geven hoe beide talen overeenkomen

in het in bepaalde gevallen nu eens wel en dan weer niet bezigen van het lidwoord [1]). Even verder staat: *Lwah ri ng Mâlini*, vertaald met „de rivier M."; juister is: „de rivier de M." (*R*)*ing* heeft, zegt de Schrijver, bij aardrijkskundige namen dikwijls een plaatsaanduidende beteekenis zonder meer (nt. 5), maar dit zegt niet veel: de verklaring is reeds door Kern (l. c., dl. VIII, bl. 162) gegeven, nl. dat plaatsnamen oorspronkelijk gewoonlijk appellatieven zijn. Namen van plaatsen zijn in Indonesië dikwijls die van boomen, planten, e. d.; „het dorp Manggaboom" is dus eigenlijk „het dorp bij den Manggaboom", enz.

Op bl. 23 ontleedt de Schrijver het woord *tigawĕlas* in *tiga* „drie" en *wĕlas* „tien". Dit laatste is minder juist; men heeft hier m. i. ook niet te doen met een voorbeeld van „samenvoeging met het karakter van een optelling", al zijn van dit soort samenvoegingen natuurlijk voldoende voorbeelden te geven. In uitdrukkingen als *patang tahun, nĕmang tahun, pitung siki* (Opm. 1) is het niet het woord van hoeveelheid dat de maat uitdrukt, maar het daarop volgende (*tahun, siki*, enz.). Het telwoord wordt in samenstelling met het maatwoord geplaatst, met tusschenvoeging van het lidwoord. De gevallen van vermenigvuldiging genoemd in Opm. 2 (*sapuluh iwu* e. d.) kunnen met de voorafgaande in één categorie worden samengevat, daar zij in wezen precies hetzelfde verschijnsel te zien geven.

Dat sommige grammatici het begrip „samenstellingen" te zeer uitbreiden is reeds in Djåwå, l. c. p. 260 betoogd. Ook de Hr. Kats doet dit m. i., door gewone genitiefverbindingen en vormen met een possessief-suffix als zoodanig te betitelen „wanneer de aanhoorigheids-betrekking niet wordt uitgedrukt door *n*(*i*)" (bl. 22). Dit laatste is mij niet geheel duidelijk: de Schrijver kan toch niet bedoelen dat de vormen met *-mami, -ira*, enz. wèl en bv. die met *-ngku* en *-nira* niet tot de samenstellingen moeten worden gerekend? Daarentegen heeft hij weer niet aan samenstellingen gedacht voor de verklaring van het ontbreken van het prefix (*m*)*a* bij het tweede lid van vormen als *tuñjung putih, alas göng,*

---

[1]) Vgl. ook Kern, l. c. dl. XIII, bl. 46.

e. d. (bl. 47). Laatstgenoemde uitdrukking zou ik niet willen vertalen als „een groot bosch" maar als „het groote bosch" (aanduiding van een bepaald stadium in den groei van het bosch), vgl. Bare'e *yopo ngura* (i. pl. v. *mangura*) „jong bosch", zooals dat na eenigen tijd op een verlaten akker ontstaat. Spreekt de auteur hier van een „ontbreken" van het prefix (*m*)*a*, op bl. 51 acht hij in vormen als *ḍatĕng, lunghâ* [1]) het prefix (*m*)*a* weggelaten. Is het echter niet veel waarschijnlijker dat het bij dergelijke woorden nooit is voorgekomen en zij dus zijn te rubriceeren onder de grondwoorden (bl. 12 v.v.)?

Over de prefixen *ma-* en *a-* is uitvoerig gesproken in Djåwå, l. c. p. 244 v.v. Ook de Hr. Kats neemt een verschillenden oorsprong van *ma-* en *a-* aan (bl. 45 nt.), ondanks het feit dat van beide prefixen de Imperatief-vorm *pa-* luidt (bl. 54). Waarschijnlijk berust dit op Jonker, Over de „vervoegde" werkwoordsvormen in de Maleisch-Polynesische talen, B.K.I., Dl. 65, bl. 298, die *a-* niet op *ma-* maar op *pa-* terugvoert, waartoe echter weinig reden bestaat [2]). De onderscheiding van *ma-* (intransitief-passief) = IN. *ma-* en *ma-* = IN. *ma'* (waarin ', naar de spelling van Kern, den R-G-H-klank aanduidt) had m.i. in een Inleiding als deze wel achterwege kunnen blijven; het voorbeeld (*m*)*awiku* „monnik zijn" wordt door den Schrijver onder het eerste *ma-* ondergebracht, terwijl het, ook naar Kern's opvatting, onder het tweede

---

[1]) Op bl. 257 van het boven aangehaalde Djåwå-artikel heb ik, naar aanleiding van een soortgelijke opmerking van Dr. Berg, de *h* van *tanghi, lunghâ, tinghal* e.d. in twijfel getrokken en, onder verwijzing naar het Tagalog, de mogelijkheid geopperd dat men hier met een hamza te doen heeft. Vormen als Soend. *tanghi, beunghar*, enz. enz. maken deze verklaring al heel onwaarschijnlijk; het Oud-Jav. heeft trouwens een *h*, waarvan het teeken, anders dan in het Nieuw-Jav., slechts bij uitzondering ter aanduiding van hamza wordt gebruikt (Kern, l. c. dl. VIII, bl. 190). Daar de *ng* de normale prenasaleering van de *h* is, heeft de combinatie *ngh* niets bijzonders.

[2]) Klank- en Vormleer van het Morisch, I, bl. 29. Het Karosche *ĕr-*, door Jonker (l. c. p. 297) als een omgezet *rĕ-* opgevat, gaat veeleer terug op *mĕr-*, daar de andere Batak-talen in dezelfde beteekenis *mar-, mor-* gebruiken.

thuishoort[1]) (dit verkeerd rubriceeren van voorbeelden is een verschijnsel dat in het boek nogal eens meer voorkomt). Minder juist lijkt het mij dat de Schrijver voor dit tweede geval spreekt van *(m)a* „gevoegd voor een Grondwoord dat oorspronkelijk voorzien is van het Prefix *r*", daar dit laatste dan toch in elk geval *ra-* (*'a-*) moet hebben geluid[2]). Voor wat verder over de behandeling van deze prefixen valt op te merken kan verwezen worden naar het bovengenoemde Djåwå-artikel.

Op bl. 67, nt. b, geeft de Hr. Kats als één van de beteekenissen van *sa-* op: met. Dit doen vele grammatici, en in de practijk kan men een *sa*-vorm ook wel dikwijls op die wijze vertalen, maar de eigenlijke beteekenis van *sa-* is toch ook hier: „één". In het voorbeeld dat de Schrijver geeft komt dit duidelijk uit: *sapaturwan* is niet „met een slaapplaats", maar „(met, van) één slaapplaats", „slaapplaatsgenoot"; de vertaling in den tekst luidt dan ook: „met één (gemeenschappelijke) slaapplaats".

Bovenstaande opmerkingen heb ik gemaakt omdat ik meende dat zij wellicht ook voor anderen van nut kunnen

---

[1]) Waartoe de Hr. Kats wel het woord *(m)awiku* in de bet. „monnik worden, zich als monnik voordoen" rekent. Vermoedelijk maakt hij deze onderscheiding in verband met zijn theorie dat *ma-* alleen een „toeschrijving" aanduidt en dat de „beweging" (overgang in een toestand) wordt aangegeven door de oorspronkelijk toegevoegde *r* (bl. 45); deze theorie is echter niet meer dan een hypothese, waarvoor geen enkel bewijs wordt aangevoerd.

[2]) Jonker, Over de „vervoegde" werkwoordsvormen, bl. 296 v.v. Intusschen behoeft het voorkomen in enkele talen van een prefix *ra-*, *ha-*, enz. nog geen bewijs te zijn dat een vorm als Jav. *marhyang* teruggaat op *ma* + *'ahyang*; *ra-* enz. kan evengoed uit *mara-* enz. zijn verkort, terwijl men ook nog, zonder den band tusschen de *r* van *mar-* en het prefix *'a-* (*ra-*, enz.) los te laten, zou kunnen veronderstellen dat de afleidingen die het eerste prefix vertoonen een andere functie of een anderen tijd van oorsprong hebben dan die met het laatste, daar het prefix-infix *ra*, *ar* (enz.) tot de meest veelzijdige en levenskrachtige van het Austronesisch behoort.

Waarom de Schrijver in zijn nieuwste werk (Spraakkunst en Taaleigen van het Maleisch, Dl. II, 3e dr.) wel *bĕr-* splitst in *bĕ* + *r* en niet *tĕr* in *tĕ* + *r* is mij niet duidelijk.

zijn. Van wat ik verder nog heb aangeteekend geldt dit niet, zoodat ik het hier achterwege laat; mocht de Schrijver voor de bewerking van een tweeden druk van mijn notities gebruik willen maken, dan stel ik ze gaarne tot zijn beschikking.

Voor het Oud-Jav. volgt de Schrijver de officieele wetenschappelijke spelling, voor het Nieuw-Jav. echter de daarvan afwijkende, in de practijk gebruikelijke. Dit is uit practische overwegingen misschien ook maar het beste, daar de natuur sterker is dan de leer en men dus bij een consequente spelling licht tot vergissingen komt. Wat den inhoud van het boek in het algemeen betreft vind ik voor mij het jammer dat wèl onderwerpen als de (in het Jav. verdwenen en dus alleen theoretisch belangrijke) R-G-H-klank, de twee prefixen *(m)a-* (zie boven) en het ook in het Oud-Jav. toch wel geheel doode prefix *si-* (bl. 75) zijn behandeld, en niet bv. een zoo belangrijk onderwerp als de vervoegde vormen, die toch niet alleen in het Râmâyaṇa e. d., maar ook in andere belangrijke geschriften, ja feitelijk in de geheele Oud-Jav. litteratuur voorkomen, zij het dan ook dat het taalbederf zich al vroeg van deze vormen meester heeft gemaakt [1]), wat echter nog geen reden behoeft te zijn om ze niet te behandelen, daar alleen het zuivere gebruik den sleutel in handen geeft tot het begrijpen van het verbasterde. In het boek worden trouwens hier en daar wel vervoegde vormen genoemd, bv. *tag wruh* op bl. 11 en *tarmolah* op bl. 22. Maar misschien vond de Schrijver dit onderwerp wat te moeilijk voor een eerste oriëntatie of achtte hij het minder noodig met het oog op het in hoofdzaak *practische* doel dat

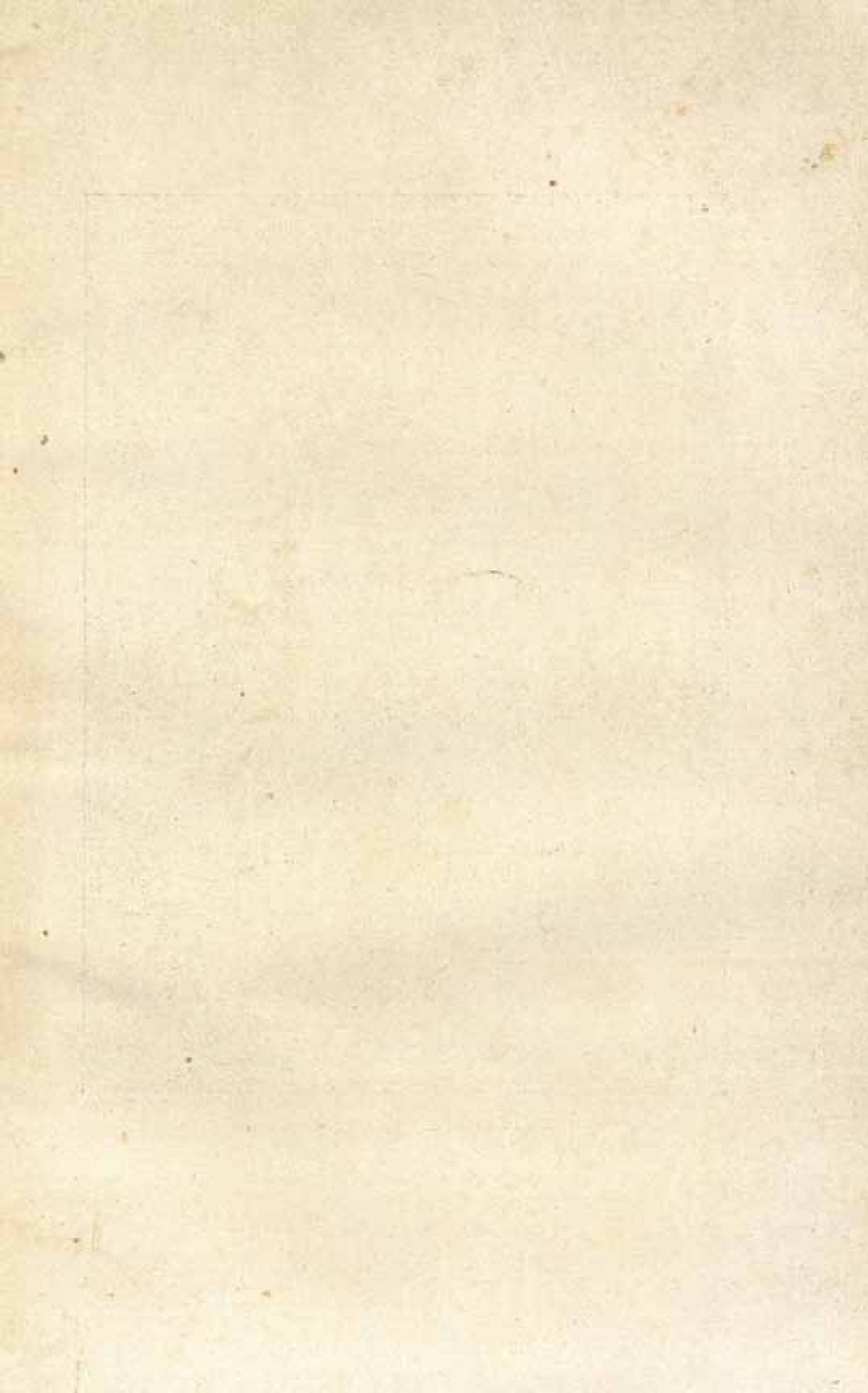
[1]) Het feit dat in het Râmâyaṇa het gebruik der vervoegde vormen nog in zijn volle kracht schijnt terwijl het in de parwa's reeds zoo treurig in verval is geraakt, lijkt mij een krachtiger argument voor den hoogen ouderdom van het gedicht dan één der door (Dr.) R. Ng. Poerbatjaraka in zijn artikel „De dateering van het Oud-Jav. Râmâyaṇa" (Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan op 4 Juni 1926 door het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, bl. 265 v.v.) aangevoerde gronden.

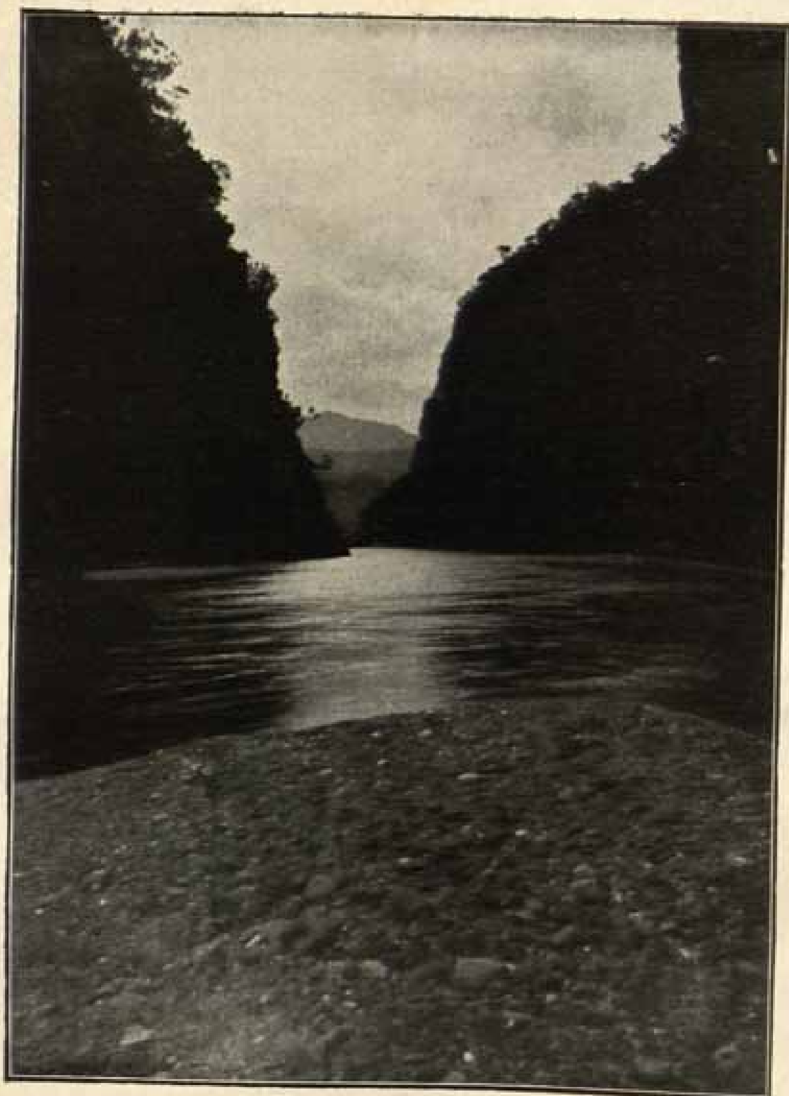
hij met deze Inleiding beoogde, hoewel hij op bl. IV van het Voorbericht duidelijk uitspreekt dat hij niets gemeen wenscht te hebben met hen die studie van de grammatica een lastige en grootendeels overbodige methode vinden om in een taal door te dringen. Lieden die zich wenschen tevreden te stellen met een „zoo ongeveer begrijpen" van den inhoud van een tekst vinden in hem gelukkig een verklaard tegenstander.

De prijs van het werkje (f 3.50) komt mij, in verband met den omvang, wel wat hoog voor.

S. J. ESSER.

Padalarang, Midden-Priangan, Dec. 1930.





Rivierlandschap op Oost-Celebes. *foto Stagter.*

De To Wana op Oost-Celebes

door

Dr. ALB. C. KRUYT

Zendeling van het Nederlandsche Zendelinggenootschap.

Inleiding.

Toen Dr. N. Adriani en ik ons boek over de Bare'e sprekende Toradja's schreven, was er één stam van de Oost-toradjagroep, dien wij in de beschrijving niet konden opnemen. Dit is de stam der To Wana, het meest naar 't Oosten vooruitgeschoven deel van dit volk. Wel maakten wij kennis met een afdeeling van hen, de To Ampana, maar deze naar het strand afgedaalde To Wana hebben zich reeds zoodanig met de Bare'e sprekers van Todjo vermengd, dat ze geen goed beeld meer vormen van den echten moederstam.

Wat wij van de To Ampana te weten kwamen op taalgebied en ten opzichte van hun zeden en gewoonten, was voldoende om ons de zekerheid te geven, dat de To Wana een deel uitmaken van het Toradjavolk. Maar de verschillen en afwijkingen met de Posoërs bewezen ons tevens, dat ze in een primitiever ontwikkelingsstadium verkeeren dan de Bare'e sprekers. We hadden reeds lang opgemerkt, dat de inwoners van Poso uit een vermenging van minstens twee volken zijn ontstaan, en wij vermoedden in de To Wana een overblijfsel te zullen vinden van het oorspronkelijke volk, dat Midden-Celebes heeft bewoond. Het was dus van veel belang om met deze menschen kennis te maken, daar we door hen gemakkelijker de verschillende

elementen, waaruit de Toradja beschaving is gegroeid, zouden kunnen onderscheiden.

Het voornemen om dit volk te bezoeken hebben Dr. Adriani en ik nooit kunnen uitvoeren. In den ouden tijd was de oorlogstoestand, die er tusschen de Pososche stammen en de To Wana bestond, een onoverkomelijk beletsel, en toen het Gouvernement gekomen was, werden de omstandigheden er aanvankelijk niet gunstiger op. Bovendien namen bij de ontwikkeling van den zendingsarbeid allerlei andere dingen onze aandacht in beslag. Maar juist de ontwikkeling van het werk naar het Oosten toe bracht de To Wana weer op onzen weg, zoodat het er in de maanden Mei en Juni 1928 van kwam, dat ik eenige weken onder deze menschen kon doorbrengen.

Het vermoeden, dat we in de To Wana een overblijfsel zouden hebben te zien van het volk, waaruit door minder of meer intensieve vermenging met andere menschen het tegenwoordige Toradja volk is ontstaan, is bevestigd. Vooral de To Pasangke, een van de clans waaruit de To Wana stam bestaat, heeft zich blijkbaar weinig met andere elementen vermengd. Onder die menschen trof ik veel Melanesische typen aan, en dit bevestigt het vermoeden, dat reeds meermalen is uitgesproken, dat vele zoo niet alle eilanden van den Indischen archipel eertijds bewoond zouden zijn geweest door een Melanesisch volk, dat door de van het Westen binnendringende lieden van Maleischen stam voor een deel naar het Oosten is verdrongen, voor een ander deel is uitgeroeid, en voor weer een ander deel in zich is opgenomen (zie o. m. het leerrijke overzicht, dat Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan geeft in het Tijdschrift Kon. Ned. Aardr. Gen., 2e rks, dl 45 „Wat weten wij van den voorhistorischen mensch in den Indischen Archipel en op het naburige Aziatische continent"; vooral blz. 557, 561).

Van de taal der To Wana heeft Dr. Adriani een overzicht gegeven in het derde deel van de Bare'e sprekende Toradja's, bl. 24 e. v., nadat hij de taal der

To Ampana had bestudeerd. Hij heeft daar de verhouding van deze spraak tot het Bare'e aangetoond. Thans kan ik ook een overzicht geven van de zeden en gewoonten dezer menschen. We kunnen hierdoor nagaan wat de oorspronkelijke vorm van verschillende gebruiken bij de Posoërs moet zijn geweest. Vooral is in dit opzicht merkwaardig het priesterschap, waarvan thans een ontwikkelingsgeschiedenis zou zijn te schrijven voor de beide groepen van Oost- en van West Toradja's. In het onderstaande heb ik mij er van onthouden op dergelijke lijnen van ontwikkeling te wijzen; ik heb alleen het beeld geschetst van dit volk, zooals het zich aan mij heeft voorgedaan: de gevolgtrekkingen, die wij er uit zouden kunnen maken, mogen wachten tot later.

Ik wil hier alleen nog op het volgende verschijnsel wijzen: Onder de Bare'e sprekende stammen vormen de To Poe'oe mboto aan den Zuidkant van het Posomeer en de To Saloe maoge aan den bovenloop van de Kalaena een groep met een eigen karakter. Dit eigen karakter moet voor een deel ontstaan zijn doordat deze menschen zich niet zoo innig met de binnengedrongen vreemdelingen hebben vermengd als dit het geval is geweest bij de andere Pososche stammen. Deze afdeeling van het Toradja volk vertoont dus de trekken van het oorspronkelijke volk, waaruit de tegenwoordige Toradja's zijn voortgekomen, meer dan de andere stammen. Nu is het merkwaardig zooveel punten van overeenstemming deze To Poe'oe mboto en To Saloe maoge vertoonen met de To Wana, van wie ze zoo ver gescheiden wonen: het heele Morische volk leeft tusschen beide in. Meermalen heeft Dr. Adriani reeds gewezen op deze overeenkomst in taal. (De Bar. spr. Tor. III, 19, 26) [1]), en ik die nu reeds 20 jaar onder de To Poe'oe mboto woon, heb ze ook gevonden in zeden en gebruiken. Dit wijst er

---

[1]) Er is nog een legende, die zegt, dat de To Ampana en de To Poe'oe mboto (met de To Saloe maoge) na de stammenscheiding te Pamona nog een tijd lang vereenigd gebleven zijn (De Bare'e sprekende Toradja's I, 74).

wel op, dat het oorspronkelijk element, waaruit het hedendaagsche Toradja-volk is voortgekomen, éénzelfde volk is geweest, en dat de in ontwikkeling hooger staande binnendringers dit oorspronkelijke element bij de verschillende stammen in onderscheiden mate hebben gewijzigd.

Ofschoon de taal der To Wana vele afwijkingen vertoont van die der Posoërs, kon ik mij toch spoedig rechtstreeks met deze menschen onderhouden, wat mijn onderzoek zeer ten goede is gekomen. Het is niet doenlijk allen op te noemen, bij wie ik mijn licht heb opgestoken. Alleen de namen van hen, met wie ik meerdere dagen achtereen in aanraking ben geweest, mogen hier volgen: Njao (Apa i Mangka), dorpshoofd van Taronggo; Garêgesi (Apa i Mari), dorpshoofd van Oela; Doe'oe (Apa i mPogoli), dorpshoofd van Watoe kandjoa; Laoe (Tabadoe), priester te Watoe kandjoa; Djojo (Apa nTjabo) gewezen onderdistriktshoofd (*mokole*) der To Wana; Moama, dorpshoofd van Salea; Doli, dorpshoofd van Dâsari; Sero (Mama i Sale) dorpshoofd van Oeë ngKaoeroe; Koei, onderhoofd van Oeë ngKaoeroe.

Zeer verplicht voel ik mij aan den Hoofdadministrateur van de Bataafsche Petroleum Maatschappij te Balikpapan, die mij de kaart van het Bongka-stroomgebied, die door ingenieurs der Maatschappij is vervaardigd, afstond om haar bij dit opstel te publiceeren. De waarde van mijne gegevens wordt hierdoor verhoogd. Ik betuig de Maatschappij hiervoor openlijk mijn dank.

Beschrijving van het Land.

Op het breedste gedeelte van den Oostarm van Celebes woont het volk, dat bij de naburen bekend staat als To Wana „boschmenschen". Door het ruwe

[1]) De schrijfwijze van sommige namen op de kaart verschilt van de mijne. Ik maak hierop niet telkens opmerkzaam, maar moet de mijne als de juiste aanmerken.

bergland, dat ze zich tot woonplaats hadden gekozen, waren hunne woonsteden moeielijk te benaderen, en de dichte bosschen waarachter zij zich hadden verscholen, rechtvaardigden alleszins den naam, dien men hun heeft gegeven. Is men bij de voormalige vestigingen der To Wana aangekomen, dan maken de bosschen plaats voor uitgestrekte alang-alang-velden, die bewijzen, dat dit land reeds lang bewoond is geweest, want die steppen zijn ontstaan door het herhaaldelijk neerbranden van het hout dat er op groeide, om op den schoongemaakten grond rijst te kunnen planten.

Het woongebied van de To Wana wordt doorsneden door de Bongka met hare talrijke zijrivieren. Zij is de grootste stroom op dezen arm van Celebes. Haar naam beteekent „uit elkaar halen, vaneen halen". Zij verdient dezen naam ten volle, want het zijn ontzagwekkende kloven, waarmee ze dit hooge bergland vanéén scheurt. Het eerste dorp, dat men tegenwoordig aan den oever van de Bongka in haar bovenloop aantreft, is Watoe kandjoa. Dit ligt 385 M boven den zeespiegel, en van hier af moet de rivier nog het heele zware bergland naar het Noorden doorbreken, zoodat men kan nagaan, wat een diepe ravijnen daar worden gevormd.

De Bongka ontstaat op een hoogen berg, Tamoengkoe Bae „groote berg". Zij stroomt dan eerst naar het Oosten, en men zou niet anders verwachten, dan dat ze zich een weg naar het Zuiden zal banen, want ze nadert op ongeveer 20 kilometer in rechte lijn de Moluksche Zee. Maar nadat ze een poos lang langs den voet van het zuidelijk gebergte naar het Oosten heeft gestroomd, wendt ze zich naar het Noorden om de Tominibocht op te zoeken.

Ook haar grootste linker zijrivier Sai Boeko „rietzijarm" (op de kaart Saboeke), die op een berg ontstaat, waar ook andere rivieren, die rechtstreeks naar het Todjosche gaan, haar oorsprong moeten hebben, stroomt eerst naar het Noorden. Middenstrooms maakt zij een grooten bocht naar het Noordoosten om zich dan

weer naar het Noorden te wenden, en in die richting de Bongka op te zoeken. Beide rivieren gaan om den berg Sinari heen: de Bongka ten Oosten er van, de Sai Boeko ten Westen. Ten Noordwesten van dezen berg ontmoeten ze elkaar.

Van het gebergte, dat de Bongka in het Zuiden in haar loop tegenhoudt, krijgt deze stroom nog de Saloe biro „Riet -Saccharum spontaneum- rivier", nadat deze eerst de Pombalea „beschaduwde plek" en de Kadapa „waar is afgebroken" in zich heeft opgenomen.

Een andere linkerzijrivier van de Bongka is de Manjo'e, die zich dicht bij Pada mboeka in den moederstroom stort. Deze rivier is ook daarom van belang, omdat ze het water in zich opneemt van de riviertjes, naar welker namen enkele stammen der To Wana zijn genoemd. Zoo heeft men de beek Boerângasi, waarnaar de menschen uit die streek zich To Boerângasi noemen. Deze valt in de Kajoekoe „kokos", die weer haar water in de Maliwoeka „de troebele" stort, die het ten slotte naar de Manjo'e voert. Niet ver van de bron van de Maliwoeko ontstaat de Kasiala, naar welke rivier zich weer een andere stam heeft genoemd; deze rivier valt in de Sai Boeko.

Zoo even merkte ik reeds op, dat de Sai Boeko ontstaat op een bergknoop, waar meer rivieren ontspringen, die zich naar verschillende richtingen heenspoeden. Dit gebergte draagt den naam van Tamesari, en is ten Noorden van den Tamoengkoe Bae (of Tongkoe Bae) gelegen. Men noemde mij de Todjo, de Morowali, de Solato als de rivieren die daar in de buurt ontstaan. Het is dus niet te verwonderen dat die streek den naam draagt van Oentoe noe Oeë „bronnengebied", en de menschen die daar woonden, noemdem zich To Oentoe noe Oeë. Het schijnt dat dit de talrijkste clan is geweest. Dan had men nog de To Pasangke, die meer naar het Zuidwesten woonden.

Ten Noorden van den Sinara woonden de To Linte te Boeno Bae. Dit is de naam zoowel van het riviertje,

waaraan, als van den berg waarop deze menschen woonden. Nu wonen ze meer stroomafwaarts te Toba mawo, boven Bone bae „groote zandplaat". Dit gebied behoort reeds tot het landschap Todjo. In de streek van Bone bae zijn nu samengebracht de vroegere stammetjes der To Roka, To Palempa en To Pajapi. Een deel van deze To Wana heeft zich dicht bij de kust gevestigd, waar ze bekend is onder den naam van To Ampana. In het gebied van de Boven-Bongka schijnen nimmer vestigingen van de To Wana te zijn geweest aan den rechteroever van deze rivier. Dit opstel beschrijft alleen de zeden en gewoonten der To Wana in het brongebied van de Bongka, met name de clans der To Boerângasi, To Kasiala, To Oentoe noe Oeë, en To Pasangke.

De To Wana is een veel geplaagd volk geweest. Voordat het Nederlandschindische Gouvernement orde op de zaken had gesteld, werden deze menschen vaak in hun rust verstoord door sneltochten van de Bare'e sprekende Toradja's uit het Westen. Dezen staan bij de To Wana bekend onder den naam van To Lage. Toen Todjo een vorst had gekregen (De Bar. spr. Tor. I, 76), werden deze raids niet alleen toegestaan door dezen vorst, maar hij moedigde ze aan, omdat de Boschmenschen zich niet aan zijn gezag wilden onderwerpen.

De Pososche stammen beweerden, dat de To Wana allerlei bovennatuurlijke krachten bezaten: Wanneer ze in nood verkeerden, maakten ze zich zóó klein, dat ze onder een boomblad konden kruipen; de gloeiende kolen van hunne vuren veranderden ze in roode boommieren; wanneer de vijand op het vuur afkwam, zagen ze niet anders dan een hoop van deze diertjes. Hiermede gaf men te kennen, hoe goed deze Boschmenschen zich voor den vijand wisten te verbergen. Ze moesten steeds gereed zijn te vluchten, en daarom hadden ze hunne varkens van neusringen voorzien, werd verteld, iets dat in Toradja ooren bespottelijk

klinkt; aan deze neusringen kon men deze huisdieren bij elk gerucht van de nadering van den vijand met zich meetrekken.

Uit het Oosten werden de To Wana steeds bedreigd door de To Loinang, zoodat hun leven alles behalve rustig moet zijn geweest. Die rust werd ook niet hun deel, toen het Gouvernement zijn krachtige hand op hen legde. In het begin van de occupatie meende het Bestuur, dat deze schuwe menschen het gemakkelijkst aan orde en regel te wennen zouden zijn, als men ze dwong nabij het zeestrand te gaan wonen. Maar dit wilden ze niet, en het gevolg hiervan was, dat zoowel van uit het Noorden door den Bestuursambtenaar van Poso, als van uit het Zuiden door den Gezaghebber van Boengkoe en Mori herhaaldelijk patrouilles soldaten het land in werden gezonden om de menschen naar beneden te halen. Het resultaat van dit alles was, dat een klein deel der lieden zich in het gebied van Bone bae vestigde; een ander deel maakte kampongs dicht bij de kust der Moluksche Zee, maar de meesten gaven de voorkeur aan een onrustig bestaan in de bosschen. Wanneer de druk der patrouilles uit het Noorden te sterk werd, week men uit naar het Zuiden. Dreigde gevaar uit het Zuiden, dan trok men naar het Noorden. De ellende van deze menschen moet groot geweest zijn. Van degenen, die zich hadden laten dwingen om bij de kust te gaan wonen, stierven velen.

Sedert enkele jaren is de koers gelukkig veranderd. In het Todjosche werden in het gebied van Bone bae enkele scholen gesticht; de menschen werden meer aan zichzelf overgelaten, waardoor ze tot rust zijn gekomen, en nu langzamerhand uit zichzelf toenadering toonen. Aan de lieden die bij de Moluksche Zee waren gaan wonen, werd toegestaan zich weer in het binnenland te vestigen. Van deze vergunning hebben de meesten gebruik gemaakt, zoodat er nu een aantal dorpen in de bergen is ontstaan. Maar honderden To Wana houden zich nog ongeregistreerd in de bergen en bosschen op.



Doe'oe (Apa i mPogoli), hoofd van Watoe kandjoa.



Meisjes van Watoe kandjoa.



Mannen van Taronggo (To Pasangke).

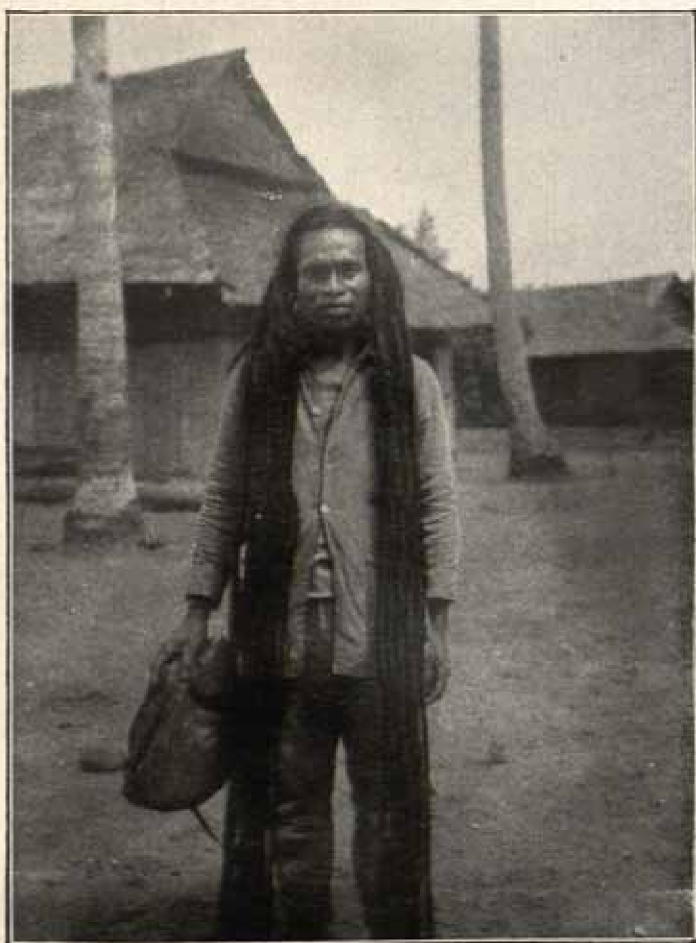


foto Slagter.

Priester, met neerhangend haar.



foto Slagter.

Dezelfde priester als voren, met het haar om het hoofd gewonden.



Links Njao (Apa i Mangka), hoofd van Taronggo; rechts Garegesi (Apa i Mari), hoofd van Oela.

Telkens nog worden troepjes To Wana door patrouilles „ontdekt", en naar de hoofdplaats van de onderafdeeling Kolono Dale, meegenomen; maar als ze daar eenige weken hebben doorgebracht om aan de samenleving te „wennen", en het Bestuur ze weer naar hun land terug laat gaan, nadat ze beloofd hebben een dorp te stichten op een onderling overeengekomen plek, verdwijnen de meesten weer in hun ontoegankelijke schuilhoeken.

Het Terrein der Onderzoekingen.

Het onderzoek, waarvan ik het resultaat in dit opstel heb neergelegd, heeft zich, zooals reeds gezegd is, bepaald tot de To Wana, die tot de onderafdeeling Boengkoe en Mori behooren. Met hun stamverwanten in het gebied van Todjo, vooral met de eenigszins geciviliseerde To Ampana aan de kust dèr Tominibocht hadden Dr. N Adriani en ik reeds eerder kennis gemaakt.

In 1927 deden enkele dorpen van de To Wana uit het genoemde gebied het verzoek om scholen te mogen hebben. De heer K. Riedel, zendeling van Mori, maakte toen een reis naar deze menschen. Hij werd vriendelijk ontvangen, en hij kon twee plaatsen aanwijzen, waar de eerste scholen zouden verrijzen. Deze toenadering wekte het oude verlangen in mij op om ook met deze menschen kennis te gaan maken. Ik begaf mij daartoe naar de hoofdplaats der onderafdeeling, Kolono Dale, aan de Golf van Mori. Daar gekomen kon ik dadelijk kennis met To Wana maken, want er waren daar enkele tientallen hunner aangebracht. Ze hadden aan het Bestuur beloofd een dorp te maken te Parangisi, ongeveer 26 kilometer van Salea, dat tot nu toe het 't verst het binnenland in aangelegde dorp dezer menschen is. Ze waren echter in gebreke gebleven aan deze afspraak te voldoen, en daarom moesten ze ter hoofdplaatse verschijnen.

Van Kolono Dale uit steekt men de Golf van Mori over naar de monding van de Morowali-rivier, waar

een dorp is met een gemengde bevolking. De meeste inwoners dezer plaats wonen echter op een der vele eilanden, die in de Golf verspreid liggen; daar hebben ze hunne aanplantingen. Het achterland van Morowali tot aan Tokala toe is een groote vlakte, die door eenige rivieren van Noord naar Zuid wordt doorsneden; de Tiworo en de Oela zijn daarvan de grootste. Bij laatstgenoemde rivier naderen de uitloopers van het gebergte, waarop men naar het Noorden steeds het oog heeft, den weg, die dwars door dit laagland is aangelegd.

De Oela-rivier, die 25 kilometer van Morowali afligt, kan men de Westgrens van het To Wana-gebied noemen. Over deze rivier ligt een stevige houten brug, waarop bij mijn nadering een 20-tal To Wana waren gezeten, die zooals later bleek op den mandoer wachtten om aan den weg te gaan werken. Zoodra de mannen mij hadden opgemerkt, klommen enkelen als katten in het gebinte van het bruggedak, anderen sprongen naar beneden op droge stukken in de rivierbedding. Eerst op herhaalde aanmaning om niet bang te zijn, werd men rustig; men had gedacht dat een patrouille soldaten in aantocht was.

Dicht bij de rivier ligt het To Wana dorp Oela. Van hier gaat een pad naar het NNW; dit loopt door een vlakte tusschen twee uitloopers van het gebergte in. Deze vlakte wordt hoe langer hoe smaller, tot ze na 7 kilometer overgaat in een kloof, waar de Solato zich een weg doorheen baant. Aan het eindpunt van deze vlakte ligt het dorp Taronggo, waarin de To Pasangke verzameld zijn. Aan dit nieuwe dorp, en aan al de andere dorpen, die ik later bezocht, is duidelijk te zien, dat de To Wana hun oude gewoonte nog getrouw zijn gebleven om verspreid op hun akkers te wonen. De kampongs die ze op last van het Bestuur hebben gemaakt, worden niet bewoond, waarvan de huizen de duidelijke sporen dragen. Vele zijn onbewoonbaar geworden, andere missen de trap; niet het

minste huisraad wordt er in aangetroffen. Rijstschuren ziet men nergens, en stampblokken evenmin. Wanneer het bezoek van een ambtenaar is aangekondigd, komt het Hoofd van zijn akker naar huis, gevolgd door zijne vrouw en enkele andere lieden die in manden het noodige eet- en kookgerei en wat voedingsmiddelen aandragen, genoeg voor een verblijf van enkele dagen. Eenige andere lieden, waarschijnlijk uit de naastbijgelegen tuinen, komen hun Hoofd gezelschap houden. Zoodra echter is de bezoeker verdwenen, of het dorp is weer leeg. Op mijne wandeling door dit land trof ik in sommige dorpen geen hond of kip aan, zoodat het soms een langen tijd duurde voordat ik de noodige dragers voor mijn goed had, want ze moesten uit de velden gehaald worden.

Wanneer men van Oela af den grooten weg volgt, komt men na een klein uur het To Wana dorpje Wata naso „pandanus-stam" voorbij, tot men 32 kilometer van Morowali het dorp Tokala aan de gelijknamige rivier bereikt. Er zijn twee dorpen van denzelfden naam: het tweede ligt aan de monding van de rivier en wordt door Boegineesche handelaren bewoond. Het Tokala boven werd oorspronkelijk gesticht door To Lalaeo, die van het Todjosche uit, via de vallei van de Soemara, het oude woongebied van hun stamgenooten, de To Baoe, naar de Golf van Mori trokken, en zich vandaar uit langs de Zuidkust van den Oostarm van Celebes verspreidden. Te Tokala vermengden ze zich met To Wana, die naar beneden kwamen; het Bare'e is er de omgangstaal. Tokala is thans de hoofdplaats van het To Wana gebied. Hier woont het distriktshoofd, en houdt de Inlandsche Bestuurs-assistent verblijf, wanneer hij elke maand een paar weken naar den gang van zaken komt kijken.

Van Tokala gaat de weg Noordwaarts over de Kaboejoe-rivier, die in de Tokala valt, en over de Pekea. De laatste trekt men driemaal over. Na 5 kilometer door vlak land geloopen te hebben, komt men

aan de Tironga-rivier, waaraan een gelijknamig dorp ligt. Op dit punt vloeien de Tironga (de To Wana zegt Tirôngani) en de Siombo samen, en verdeelt zich de weg. Het eene pad gaat verder langs de kust naar het Oosten; het andere voert Noordwaarts naar het To Wana-gebied. De twee genoemde rivieren komen uit het Noorden; hun loop wordt door een lagen bergrug van elkaar gescheiden. De weg volgt de vallei van de Siombo, en eerst aan haar bovenloop steekt men ook de Tironga over.

Aanvankelijk blijft de streek vlak tot aan het To Wana dorp Lemo, 5 KM van Tironga. Als men hier de Siombo is overgetrokken, moeten de vele uitloopers van het Soele manoe -„hoenderhart"- gebergte worden overgetrokken, zoodat het pad voortdurend op en af gaat. Herhaaldelijk steekt men beken over, die haar water in de Siombo ontlasten. De grootste van deze is de Oeë mPanapa; meerdere rivieren dragen denzelfden naam, want *panapa* is de naam van een steilen rotswand, en deze worden meermalen in de ravijnen, waardoor deze beken stroomen, aangetroffen. Een kwartier voordat men aan het dorp Karawasa, dat 4 en een halve KM van Lemo af ligt, komt, steekt men de Siombo voor de laatste maal over. Van Karawasa gaat de weg verder steeds over de uitloopers van den Soele manoe, op welks steile rotswanden we naar het Westen steeds het gezicht hebben; dit is hetzelfde gebergte, dat we te Taronggo van den anderen kant hebben gezien. Langs die steile wanden schieten beken naar beneden, waarvan het water in de morgenzon schittert.

Na een half uur trekken we de Takanaotoe over, die in de Tironga valt; deze laatste heet echter in haar bovenloop Woeata, die spoedig na de Takanaotoe wordt bereikt. Vlak daarop is men in het dorp Tompo ntete „uiteinde van de brug" (over de Woeata). Hier staan slechts enkele huizen, terwijl deze streek een vrij groote bevolking heeft; een paar huizen zijn van het

dorp Lembo walia „priesterdal", en weer een paar andere verderop behooren tot Rompi „schaarde" (in een lemmet).

Op deze wandeling ziet men steeds vóór zich het gebergte, dat de Bongkarivier belet haar water naar het Zuiden te doen vloeien. Dit gebergte heeft geen naam, maar het punt waar men het op 620 meter hoogte overtrekt, heet Ngojo poromoe „de bijeengebrachte ravijnen", welke naam ook het riviertje draagt, dat dicht bij die plek ontstaat. Voordat de klim naar dit punt begint, trekt men de Popongkorivier over, die in de Woeata valt. De klim is niet zwaar en slechts anderhalve kilometer lang. Wanneer we de waterscheiding over zijn, daalt het pad voortdurend langs een uitlooper naar beneden; men hoort onafgebroken het geruisch van water; links stroomt de Saloe biroe „roetrivier", rechts de Pombalaa „waar men uitgegleden is". Op het punt waar de twee rivieren samenvloeien ligt het dorp Saloe biroe, 25 kilometer van Tokala.

Wij zijn nu in het stroomgebied van de Bongka, welke rivier we na 5 KM verder geloopen te zijn bij het dorp Watoe kandjoa „vooruitstekende steen" bereiken. De Bongka is hier heel breed, maar ondiep; ze levert een fraai gezicht op, zooals ze daar rustig voortstroomt op een hoogte van 385 meter boven de zee. Even voorbij Watoe kandjoa steekt men haar over, wat in banjirtijd veel bezwaar kan opleveren. Het pad voert steeds door een mooi bergland over de uitloopers van het gebergte, in welks talrijke ravijnen de beken zich naar den moederstroom spoeden. De grootere van deze beken zijn de Tamokelo „de verleider", de Watoe pa'a „steen als een dij" en de Sea „vogelnest". De laatste twee vereenigen zich eerst, voordat ze zich in de Bongka storten. Op kilometer 45 stonden we op een plek, die sporen vertoonde van door menschen bewoond te zijn geweest; ze heet naar het daar stroomende beekje Leworo; men vertelde er

van, dat de To Wana van Tambale aan het Gouvernement hadden beloofd hier een kampong te maken; maar toen men de plek ontgonnen had, liep men weer weg, de bosschen in.

Op ruim 46 KM van Tokala ligt het dorp Salea aan den linkeroever van de Bongka. Tusschen Watoe kandjoa en Salea maakt de rivier een lichte bocht naar het Zuiden, als zocht zij in het gebergte een plek, waardoor zij naar het Zuiden zou kunnen ontsnappen om haar water in de Golf van Tolo te ontlasten. Daar de weg in tamelijk rechte lijn is aangelegd, ziet men niets van de rivier, tot men haar kort vóór Salea weer bereikt. Ze is op dit punt een statige, diepe rivier, die men alleen met een vaartuig (hier een vlot) over kan steken.

Van Salea uit voert een pad naar het Noorden naar Parangisi, waar de menschen ook een dorp zouden maken, maar aan de afspraak niet voldeden, zooals al is verteld. Tot dit punt kan de loop van de Bongka nog gevolgd worden, maar vandaar af moet men de rivier verlaten om over het gebergte zijn weg te zoeken, tot men haar niet ver van Bone bae weer bereikt.

Tegenover Salea ligt op een hoogte het dorpje Dâsari. Hier zag ik voor het eerst een vrouw met een kropgezwel in den hals. Naar aanleiding van dit geval informeerde ik naar het voorkomen van struma onder de To Wana. Men vertelde mij, dat slechts weinigen met dit euvel zijn behept; mannen had men er nooit mee gezien, zei men.

Over Dâsari gaat de weg naar Oeëng Kaoera, 6 kilometer van Salea. Het dorp ligt in de vlakte, die zich aan den voet van den berg Dâsari uitstrekt; het heeft zijn naam ontleend aan de rivier, waaraan het is gelegen, een rechterzijarm van de Bongka. Boven heb ik reeds opgemerkt dat de dorpen der To Wana voor het meerendeel bevolkt zijn door menschen, die eerst gedwongen zijn geweest om aan het strand te komen wonen. Aan vele dier menschen is in hun uiterlijk voorkomen, hun

kleeding en opschik nog den invloed van dit gedwongen verblijf te bespeuren, zeker wel het meest bij de inwoners van Oeë ngKaoeroe; hier maakten de vrouwen zelfs van sluiers gebruik, en eenige mannen hadden zich het hoofd gedekt met een fez, zoodat men moeite heeft zich voor te stellen onder To Wana te zijn. Te Oeë ngKaoeroe woont ook het onderdistriktshoofd, een To Wana; deze man schijnt zich echter de belangen van zijn damarharshandel meer aan te trekken dan die van zijn volk. Misschien staat hiermee wel in verband, dat een aantal gezinnen van Oeë ngKaoeroe naar het Todjosche zijn verhuisd.

Van de laatst genoemde vestiging loopt weer een pad over het gebergte naar het Zuiden. Na anderhalve kilometer geklommen te hebben is men reeds op het hoogste punt, Rapaloeli geheeten, en dan is het nog ruim 12 kilometer tot de vlakte, die bereikt wordt bij het dorp aan de rivier Kapoe'a le'e „waar men den nek gebroken heeft". Hier wonen ook menschen, die te voren gedwongen zijn geweest in Bakoe-bakoe aan het zeestrand huizen te bouwen. Van hier is het nog een wandeling van 7 KM door de vlakte tot aan Ondolean aan de kust.

Van Ondolean gaat een pad langs de kust naar Tokala. Op deze wandeling komt men de volgende dorpen door: Bakoe-Bakoe en Soeloe kabalo, die door To Lalaeo en To Wana worden bewoond; Momo en Tomira en Kolo boven, alle met een To Wana bevolking, evenals het volgende Oeë Roeroe. Ten slotte krijgt men nog Bobo en Siliti, welker inwoners Boegineezen en andere vreemdelingen zijn.

Op mijne wandeling door het land aan de Boven-Bongka heb ik genoten van het schoone landschap. De grond is vruchtbaar, het land is gemakkelijk te bereizen en bewoonbaar. Daarom heeft het mij verbaasd, hoe men er toe is kunnen komen dit mooie land te willen ontvolken. Het is heel begrijpelijk, dat de To Wana niet van verhuizen hebben willen weten: niet alleen zijn ze gehecht aan hun geboortegrond,

maar er is volop bosch om hun roofbouw voort te zetten. In het binnenland zijn veel vlakten en berghellingen met alang-alang bedekt als een gevolg van den lang voortgezetten roofbouw, maar aan de bosschen komt geen einde. En in die wouden ligt de welvaart der menschen. Gestadig wordt de hars van de ontelbare damarboomen verzameld en naar de kust gedragen. Gelukkig dat de To Wana het nu beter hebben [1]).

De Clans der To Wana.

Ik noemde reeds de vier clans van den stam der To Wana op, die aan de Boven-Bongka wonen, en die aan den radja van Boengkoe onderhoorig zijn. Het zijn de To Pasangke, de To Boerângasi, de To Kasiala en de To Oentoe noe Oeë. De eerstgenoemde clan vinden we nu voor een deel samengebracht in het dorp Taronggo, maar de leden van de andere clans wonen thans door elkaar in de dorpen. Dat de To Pasangke zich afgezonderd hebben gehouden, heeft zijn reden, want deze lieden onderscheiden zich van de andere stamgenooten. Dr. Adriani heeft reeds aangetoond, dat de To Wana en de To Ampana tot de Bare'e sprekende Toradja's behooren. De taal die ze spreken is niet meer dan een dialect van het Bare'e. Maar in uiterlijk verschillen de To Wana van de Boven-Bongka aanmerkelijk van de Posoërs. Men vindt bij hen zooals reeds is opgemerkt veel meer lieden met Melanesische trekken dan in Poso en Todjo. Vooral onder de vrouwen heb ik velen

[1]) In het bergland waar de oude woonsteden der To Wana liggen, moeten vele meertjes voorkomen, waarvan de meeste niet anders zijn dan inzinkingen tusschen de bergen, die in den regentijd met water worden gevuld, dat bij langdurige droogte verdampt. Een er van is Rano mpandeo, niet ver van Watoe mpoana, een steen, die een groote rol speelt in het leven dezer menschen, zooals we onder „landbouw" zullen zien. Een andere poel, bekend om de visch die er in voorkomt, heet Rano mpoenga. Een van de grootste meertjes is Rano mpobimbi, waaruit de beek Wia'oe ontstaat, welk stroompje in de Kajoekoe valt.

gezien, die men voor Papoea's zou kunnen houden. Baard en snor zijn bij veel mannen goed ontwikkeld en menigeen heeft gekroesd haar. Al deze Melanesische trekken nu vindt men in veel sterker mate bij de To Pasangke dan bij de drie andere clans. De eersten zijn nog schuwer dan de laatsten. Terwijl ik onder de To Pasangke onderzoek deed, maakte ik mijn geleider, een ontwikkelden Moriër, die vele jaren onder dit volk als wegopzichter had gewerkt, opmerkzaam op den angstblik, dien vele lieden in de oogen hebben. Hij zei mij toen, dat de leden van de andere clans dit niet zoo hebben, en later moest ik dit toestemmen.

Wanneer ik beneden over de zeden en gewoonten dezer lieden spreek, zullen we zien, dat de To Pasangke in sommige opzichten van hun overige stamgenooten verschillen. Opmerkelijk ook is, dat genen nooit een opperhoofd hebben gehad, maar in een staat van ondergeschiktheid ten opzichte van de Hoofden der To Oentoe noe Oeë en To Boerângasi hebben verkeerd.

Alles tezamen genomen is het vermoeden bij mij gewekt, dat we in de To Pasangke zuiverder To Wana vinden dan in de leden van de andere clans. Dezen hebben door vermenging met menschen van een ander type een gewijzigd voorkomen gekregen. Die vermenging moet echter wel in geringe mate hebben plaats gehad, niet zoo volkomen als dit het geval moet zijn geweest met de Posoërs, speciaal de To Lage en de To Onda'e, en in Todjo. Van uit deze laatste streek zou de vermenging zich dan druppelsgewijs moeten hebben voortgezet onder de To Wana van de Bongka, en het minste hebben plaats gehad onder de To Pasangke, waarschijnlijk omdat dit deel der bevolking zich steeds aan dien vreemden invloed heeft onttrokken door al maar verder te trekken, en zelfs het bronnengebied van de Bongka te verlaten. Hieruit zou dan zijn te verklaren, waarom deze menschen in den versten hoek van het bewoonde gebied huisden.

Wanneer deze onderstelling juist is, zouden we dus in de To Pasangke een overblijfsel hebben te zien van het volk, waaruit door vermenging met andere menschen het Bare'e sprekende volk der Toradja's is ontstaan. De bestudeering van de To Wana moet dan van groot belang zijn om na te gaan van hoedanigen aard de invloed van de binnengedrongenen op de oorspronkelijke bevolking moet zijn geweest. Zoo'n onderzoek is echter niet het doel van dit opstel. Ik zal in het hier volgende zoo nauwkeurig mogelijk weergeven wat ik van de To Wana ben te weten gekomen.

De Oorsprong der To Wana.

Wanneer men bij de verschillende stammen der To Wana navraag doet naar hun oudste vestiging, noemen allen Toenda noe edja „waar de trap gestaan heeft". Een tweede naam van die plek is Poese ntana „navel van de aarde". Dit is een plek, die gelegen is in de bocht die de Sai Boeko naar het Zuiden maakt, niet ver van Baraba, dat ook een oude vestiging is. Van dat punt uit zouden dus de lieden van Oentoe noe oeë en Pasangke naar het Westen en Zuidwesten, de To Boerângasi naar het Zuidoosten en de To Kasiala naar het Oosten zijn getrokken.

De trap, waar de plek naar heet, was de ladder, die de aarde met den hemel verbond. Aarde en hemel waren toen dicht bij elkaar. De ladder bestond uit een liaan, de *wiaa siwangoe*. Er waren in dien tijd maar twee goden, Poeë ri arantana „de heer onder den grond", en Poeë lamoa „de heere god". Ze waren broers die zonder ophouden langs de liaan tusschen hemel en aarde heen en weer gingen. Toen de hemel zich van de aarde verwijderde, brak de liaan door, maar Poeë lamoa, ook Lai (syn. m. *laki* „man") genoemd, kon nog juist de punt van zijn lans in het uiteinde van de liaan, die aan den hemel vastzat, steken, en daarlangs naar boven klimmen. De andere

broer moest op de aarde achterblijven, en werd de heer van de aarde.

Een ander verhaal zegt, dat er in den beginne drie mannen waren, i Lai, i Ndara en i Koni, „de man", „de maagd" en „de eter". Er heetten toen nog geen menschen op de aarde te zijn, maar toch wordt gezegd, dat i Koni menschen at. Daarom vervolgden Lai en Ndara hem, en doodden hem te Kolo, dicht bij de kust. Van het gevecht, dat daar gehouden werd, is de petroleumbron op die plaats nog een overblijfsel. De beide honden die Lai en Ndara bij zich hadden, veranderden in steen, en zitten nog aan den kant van de poel. Toen de twee broers te Toenda noe edja terugkwamen, had een muis de liaan, die hemel en aarde verbond, doorgeknaagd, en de hemel was bezig zich van de aarde te verwijderen. Maar Lai kon door op te springen nog juist het uiteinde ervan grijpen, en verder naar boven klimmen. Ndara daarentegen moest achterblijven en verdween in de aarde [1]).

Van deze twee goden weet men verder niets te vertellen; ze bemoeien zich weinig met de menschen.

Op het verslaan van i Koni bestaat nog een versje:

I wede komi ndendemo	Wat zijt gij uitermate verheugd (lett. wat beeft gij, nl. van vreugde)
kapate i Rambabelo;	over den dood van den zeeschuimer;
sakodi jakoe tawamo	het had maar weinig gescheeld

[1]) Ndara is identisch met Mal. *dara* in *anak dara* „maagd". Bij de Bare'e-toradja's komen Lai en Ndara dan ook voor als man en vrouw. Bij de To Wana wordt er steeds gesproken van twee broers. Het verslaan van den „menscheneter" is ook in Poso bekend. Men vertelt daar dat Poeë Lai naar den hemel terugkeerde langs de *wajaa siwangoe*, na Poeë Mekoni „de Heer die maar eet" verslagen te hebben.

ri gajangi sio leko. of ik had de kris met 9 bochten (bedoeld is de liaan) niet meer gehaald.

Van Rambabelo kon men mij alleen zeggen, dat hiermede i Koni wordt bedoeld. Het woord is afgeleid van Belo, het land der Tobelo, die ook aan de To Wana bekend zijn als zeeroovers. Van de Tobelo wordt ook verteld, dat ze menscheneters waren, en daarom noemt men Koni de Tobelo, omdat hij menschen at. *Ramba* beteekent „versiering", „verfraaiïng", zoodat Rambabelo in ons taaleigen zou zijn weer te geven met „de bloem van Belo", het puikje der menscheneters.

Er is nog een verhaal, waarin sprake is van 7 broers en zusters, die de stamvaders en -moeders van alle volken zijn geworden, een verhaal, dat algemeen in Midden Celebes verspreid is. De oervader dan was Ampoeë, een woord dat Poeë „heer" kan zijn met een voorslag, of samengetrokken uit Ampoe en Poeë, die beide ongeveer hetzelfde beteekenen; dus „heer grootvader". Ampoeë had vier zoons en drie dochters. Toen hij heel oud geworden was, schoten zijn billen wortel, zoodat hij niet meer op kon staan. Zittende gaf hij zijne bevelen aan zijne kinderen. Maar de jongste zoon was zeer onachtzaam tegenover zijn vader: wanneer hij met een takkenbos thuiskwam, liet hij de takken langs de wortels schuren, die uit zijn vader waren gegroeid. Dit deed den ouden heer veel pijn, en hij besloot om weg te gaan. Hij ging naar den hemel, en daar werd hij het sterrenbeeld, dat de Bare'e-sprekers „Haan" (Tamangkapa) noemen, en waarnaar de tijd van den landbouw wordt geregeld. De namen van deze kinderen wist men niet op te geven. De jongste werd de stamvader der To Wana; de andere kinderen verspreidden zich, en gaven het aanzijn aan andere stammen. Voordat zij heengingen, schonk het middelste kind, een dochter en Pini pae geheeten, de rijst aan de menschen. Op haar komen wij beneden terug, wanneer we over den landbouw spreken.

De Schepping en de Cosmos.

Geheel afgescheiden van het verhaal van Lai en Ndara wordt verteld van een mensch of god, die den naam draagt van Pololoiso. Het is mij gebleken, dat deze naam bij alle To Wana bekend is, al weten sommigen dan ook niet het verhaal te vertellen, dat aan hem verbonden is. Pololoiso dan daalde uit den hemel neer langs de meer genoemde liaan, en legde wat aarde op de zee, die daar beneden was. Daarna moest hij op die aarde een *parambae*-boom planten. Hij maakte den grond om den voet van den boom steeds schoon, zoodat deze goed groeide; maar toen hij hoog was opgeschoten, deed een hevige wind hem hellen. Toen werd Pololoiso bang, dat hij de weinige aarde, waarop hij stond, zou doen kantelen, en daarom wilde hij den boom omhakken; maar dit lukte niet. Pololoiso ging nu naar den hemel om aan Poeë Lamoa verlof te vragen den boom om te kappen. De god stond hem dit niet toe, en P. keerde naar zijn aarde terug. De boom ging echter zóó onrustbarend hellen, dat P. nogmaals naar boven klom om verlof tot omkappen te vragen. Toen stond Poeë Lamoa het hem toe, maar hij zei er bij: „Zorg er voor, dat de boom op het land valt, want als hij in zee terecht komt, zult gij arm worden". P. deed zijn best om den boom op het land te laten vallen, maar hij kwam toch in de zee terecht, en daarom zei Poeë Lamoa: „Nu zullen de menschen arm zijn: zij zullen boomschors tot kleeding kloppen en geen welvaart genieten".

Van het onderste stuk van den *parambae*-boom hakte Pololoiso een man en een vrouw. Toen de beide beelden gereed waren, klom hij weer naar boven om adem voor hen te halen. Terwijl hij weg was, kwam Djini, die adem aan de beelden gaf, zoodat ze leefden. Maar dit was andere adem dan Pololoiso uit den hemel was gaan halen. Want met die van den Djini moesten de menschen sterven. Wanneer ze den

adem uit den hemel hadden ontvangen, zouden ze altijd blijven leven.

Er wordt nog een verhaal van Pololoiso verteld, dat blijkens den inhoud van later vinding is. Pololoiso treedt hier op als vertegenwoordiger van het To Wana-volk. P. droeg een lendendoek en de wanden van zijn woning waren van lagen varkensspek. Hij had een broer, die Adji Banggai heette. Deze was Mohammedaan. Eens kwam Adji Banggai zijn broer bezoeken, maar hij wilde niet in diens woning binnengaan, en hij trachtte zijn broer over te halen den Islam te omhelzen. P. antwoordde dat hij niet wilde, dat hij de oudste was, en het daarom bij het rechte eind had. Driemaal achtereen kwam Adji Banggai zijn poging herhalen, totdat P. zei: „Laat ons ons geschil dan voor Ala tala brengen". Toen ze vóór den hemelheer stonden, zweeg Pololoiso, maar Adji Banggai sprak: „Ons geschil, Heer, is ontstaan, omdat ik mijn broer wil overhalen om Mohammedaan te worden. Mijn leven op aarde is mooi, en mijn hemel is ook mooi. Maar Pololoiso weigert mij te volgen, terwijl hij op aarde een armzalig leven lijdt, en zijn hemel van spek is". Ala tala besliste toen: „Het is niet zooals ge zegt, want juist het leven van Pololoiso is mooi en zijn hemel is mooi, want hij is de oudste". Toen gingen beiden terug naar hun huis. Maar op den weg van Adji Banggai stortte de grond vóór hem in, en achter hem gebeurde hetzelfde, zoodat hij gedwongen was om op een klein stuk grond (het eiland Banggai) een armoedig bestaan te leiden.

Toen de menschen, die door Pololoiso gemaakt waren, al op de aarde woonden, liet Poeë Lamoa vier mooi gevormde menschen in een mand uit den hemel neer. De god had tot hen gezegd: Ge moogt uwe oogen pas openen, als ge op de aarde zijt aangekomen". De mand kwam in een waringinboom (*noenoe*) terecht, en de menschen, denkende dat ze op de aarde waren, deden de oogen open, en aten van de vruchten van den boom. Toen werden ze apen en bleven in den boom wonen.

Voor de tweede maal liet Poeë Lamoa menschen in een mand naar beneden. Dezen kwamen wel op de aarde neer, en zij vermenigvuldigden zich zeer snel, zoodat ze de menschen van Pololoiso in aantal overtroffen.

Wie die verschillende menschen zijn, vertelt het verhaal niet, maar in een andere vertelling hooren we, dat de menschen van Pololoiso de Mohammedanen zijn en de afstammelingen van hen die uit den hemel neerdaalden, zijn de To Wana. Van den bovengenoemden *parambae*-boom werd een prauw gemaakt, en daarmee vertrok een deel der menschen (welke ?), naar Banggai en dezen werden Mohammedaan.

Van de zon maakt men zich de voorstelling, dat zij, als ze in het Westen gekomen is, in een scheede (*goema*) kruipt, en daarin langs den hemel naar het Oosten terugkeert. Vroeger was de zon bizonder groot, en er was nog geen maan. Omdat de zon zoo groot was, was het ook haast niet uit te houden van de warmte, te meer omdat de hemel toen veel dichter bij de aarde was dan tegenwoordig. Een man, die de hitte niet meer verdragen kon, nam zijn blaasroer (*sopoe*), en schoot een pijltje naar de zon. Dit kwam met zulk een kracht tegen den bol aan, dat er de stukken afsprongen: één stuk werd de maan, en de andere stukken werden de sterren. De zwarte schaduw op de maan is volgens de To Pasangke een lapje foeja, dat samen met het pijltje naar de maan geschoten werd; met welke bedoeling dit was geschied, wist niemand te vertellen. Volgens de andere stammen is de vlek een waringinboom (*noenoe*), zooals ook de Bare'e-sprekers zeggen.

Een maansverduistering wordt veroorzaakt door een grooten vogel, Tolongkoengkoe, die de maan opslokt. Men roept dan: *Noewaika kami moeni woeja mami!* „Geef ons onze maan terug!" Men slaat op de trommen om den vogel te nopen het opgeslokte uit te spuwen. Bij de To Ampana heet het monster dat de maan verslindt, alleen Tolo. Vele diernamen worden

samengesteld met Tolo; *koengkoe* in de samenstelling Tolongkoengkoe is een middelmatig groote vogel met een langen staart, hij behoort tot de omineuze vogels, wiens geluid vooral in verband wordt gebracht met regen.

Aardbeving, *lengko tana* „beweging van den grond", of *lingoe* (vgl. het Bare'e *lingoe* „verbijsterd, de kluts kwijt") schrijft men toe aan den god, die onder de aarde verblijf houdt. Deze schopt tegen de aarde, of hij krabt er met den vinger aan om te weten te komen of er nog menschen op de aarde zijn. Zoodra men een aardschok voelt, roepen allen om 't hardst: *Se'idja kami Poeë!* „wij zijn er nog, Heer!"

Donder en bliksem heeten *lamoa* „goden". Met den bliksem slingert Poeë Lamoa, de hemelheer, zijn bijl naar beneden. Als een boom door den bliksem getroffen is, neemt men een spaander van het hout en draagt die bij zich in zijn *kampi*, mandje, om niet getroffen te worden door het hemelvuur, noch door eenigerlei ziekte. In den omtrek van een boom, die getroffen is, zal men geen rijstveld aanleggen, want de rijst die men daar plant, zou niet gelukken.

Mokole Djojo vertelde, dat in het voormalige dorp Boerângasi een man woonde, Tadoengga genaamd, wiens kinderen nog leven. Tijdens een zwaar onweder zag hij een licht naar beneden schieten en in den grond verdwijnen. Hij ging naar die plek toe, en vond daar een *wase lamoa* „geestenbijl", die van koper was. Sedert hij dit voorwerp bij zich droeg, overwon hij bij elk godsoordeel, waarin hij de partij voor een ander opnam: wanneer hij zijn staaf in den grond werkte, verdween deze geheel daarin. Sedert is het ding verdwenen. Dit verhaal werd mij gedaan naar aanleiding van een paar koperen bijlen, zooals die meermalen in Poso gevonden zijn, welke voorwerpen ik aan de menschen liet zien. Mijn zegsman had de bedoelde *wase lamoa* nooit gezien; alleen ervan gehoord. Het zien van de koperen bijlen wekte steeds

de verbazing der lieden; men had ze nooit gezien, noch ervan gehoord.

Van alle verschijnselen in de natuur heeft men het meeste ontzag voor den regenboog (*pinoraa*); valt deze op een boom, dan is dit een teeken, dat daarin een geest (*sangia*) woont. Het is niet duidelijk of men den regenboog zelf voor de manifestatie van een geest aanziet, dan wel of men hem houdt voor den weg, waarlangs een geest in een boom komt te wonen. Zooveel is zeker, dat de verschijning van een regenboog deze menschen altijd onrustig maakt; „dan trekt een sangia voorbij", zegt men, en men houdt zich heel stil, anders zou men ziek worden. Wanneer een regenboog zich in het dorp heeft vertoond, en kort daarop wordt iemand ziek, dan weet men dadelijk, dat de *sangia* of regenboog zijn levenskracht heeft meegenomen. Blijft het verschijnsel wat lang zichtbaar, dan draait men een hond het oor om, opdat hij zal gaan janken, want hierdoor zal de regenboog verdwijnen. Men roept daarbij uit: *Kee, kee, asoe madoesoe, toetoenoe kawewe bokonja.* „Waf, waf, magere hond, rooster hem, opdat zijn vet zich om hem heen wikkele", d. i. op zijn lijf naar buiten trede. Als men thuis een regenboog ziet, roept men gauw de kinderen, die buiten aan het spelen zijn, tot zich, anders zal de *sangia* hun hoofdpijn bezorgen. Even gevaarlijk voor kinderen is regen gepaard met zonneschijn; dit heet *oedja mokilo* „regen die het zonnelicht doorlaat"; ook deze veroorzaakt hoofdpijn. Werd men op het oorlogspad hierdoor overvallen, dan moest men een nacht op die plek overblijven.

Zag men een regenboog vóór zich, als men op het oorlogspad was, dan beteekende dit *raa iwali* „bloed van den vijand"; dan zou men succes hebben in den strijd. Verscheen een regenboog achter de strijders, dan beteekende dit dat zij zelf verliezen zouden lijden. Naar een regenboog te wijzen is heel gevaarlijk, want dan zal de vinger afzweren, of zooals men zegt: door den regenboog afgehakt worden.

Goden en Geesten.

Aan goden heb ik onder de To Wana alleen gevonden de reeds genoemde Lai en Ndara, van wie de eerste boven in de lucht, de tweede in of onder de aarde woont. Beide namen kennen de meeste menschen, die ik hiernaar vroeg, wel, maar men hoort ze weinig noemen; ze worden als het noodig is aangeduid met Poeë „heer", met de omschrijving „die daarboven woont", en „die daar beneden huist".

Bij sommige gelegenheden, wanneer het algemeen welzijn der menschen er mee gemoeid is, worden ze aangeroepen. Men verzoekt dan „God boven" zich om te wenden, wanneer hij soms op den rug mocht liggen; en „God beneden" wordt gemaand zich om te draaien, als hij op zijn buik mocht liggen, opdat ze het aangezicht naar den spreker gewend hebben, en aanhooren, wat hij heeft te vragen. In het dagelijksche leven spelen deze goden slechts een geringe rol. Meestal richt men tot hen een bede in 't algemeen om den menschen genadig te zijn. Een gelegenheid, waarbij ze altijd worden aangeroepen, is wanneer men iets gezegd of gedaan heeft waarvan men de gevolgen vreest, zoodat men het kwaad van zich wil afdoen. We zullen dit beneden nog meermalen tegenkomen.

Op mijne vraag of deze beide goden de menschen wel eens ziek maken, luidde het antwoord steeds: Neen. Nu is een algemeen geloof, dat sommige ziekten ontstaan, doordat van uit den hemel met een vischangel (*peka*) naar de menschen wordt geworpen. Die angel blijft in het lichaam zitten, en veroorzaakt pijn. Beneden zullen we zien, hoe de toovenaar dien angel uit het lichaam verwijdert. Als ik vroeg wie dien angel werpt, waren de antwoorden verschillend. Sommigen antwoorden: Poeë. Anderen zeiden: Dit doet Indo i Dolindo, of Dalinde, een geest in de lucht, maar vooraf moet zij daartoe verlof vragen aan Poeë. In de bezweringen van de priesters blijkt hiervan echter

niets. De meesten geven de *sangia* op als de angelwerpers. Van Indo i Dolinde vertelt men dat zij een mensch is geweest, een vrouw, die ongehuwd is gebleven, en die den menschen kwalijk gezind was.

Sangia moet voor het To Wana-volk een ingevoerd woord zijn; bij alle andere stammen is het onbekend. Onder de Moriërs (zie J. KRUYT, *De Moriërs van Tinompo*, Bijdragen dl. 80, 1924, bl. 131), en de stammen op het Z.O. schiereiland van Celebes is het de naam van voorname geesten, die telkens in het leven van den mensch ingrijpen. Zoo is het ook bij de To Wana. De Sangia zijn luchtgeesten, die door het uitspansel trekken en zich openbaren in den regenboog en in regen gepaard met zonneschijn. Sommigen wonen in boomen, en men wordt van hun verblijf aldaar in kennis gesteld, doordat een regenboog zich tegen zoo'n boom heeft aangelegd. Zoolang men weet, dat dit eens is gebeurd, zal die boom niet worden omgehakt, en men vermijdt zooveel mogelijk in de buurt van dien boom te komen.

Er zijn nog andere namen voor geesten. In ieder huis en in ieder dorp wemelt het van *tâmbari*. Dit zijn heel kleine geesten, die men licht op de hand of op den voet trapt; dan beklagen ze zich bij de *taoe sampoe'a* „menschen voor een deel", of misschien in dezen zin „halve menschen". Dezen hakken dan den onverlaat, en daarvan wordt hij ziek. Wat met deze *tâmbari* bedoeld wordt, ben ik niet te weten kunnen komen. Bij de To Ampana, geciviliseerde To Wana, is *tâmbari* „geneesmiddel, tooverkruid, tegengif"; het is mogelijk dat bij de To Ampana het geloof aan de dorpsgeesten verloren is gegaan, en hun naam zich heeft gehecht aan de middelen, die worden aangewend om hun invloed te bestrijden. Ook van de *taoe sampoe'a*, vaak alleen *sampoe'a* genoemd, weet men alleen te vertellen, dat ze minder voorname geesten zijn dan de *sangia*. Een enkele beweert wel eens een *sampoe'a* in den droom gezien te hebben; deze geesten moeten een heel leelijk gezicht hebben. Naast, of volgens sommigen nog boven,

de *sangia* staan de *kapali*. Dit woord heeft in het dagelijksche leven de beteekenis van „verboden, buiten gebruik gesteld". Deze geesten worden echter weinig genoemd. De voornaamste rol spelen wel de *sangia*.

Voor al deze geesten heeft men zich in acht te nemen, want de geringste aanleiding nemen zij te baat om den mensch ziek te maken. Maar de To Wana hebben ook geesten, die hen in hun nood te hulp snellen. Dit zijn de *wonggo*, de zielen van afgestorvenen. De rol die dezen in het leven van de menschen spelen, is veel grooter dan bij de Bare'e-toradja's. Bij dezen is de rol van helper in ziekte overgegaan op de *woerake*-geesten, van wie men ontkent, dat het zielen van overleden menschen zouden zijn. Evenals bij de Posoërs is men na het overlijden van een mensch bang voor diens ziel, omdat deze nog besmet wordt gedacht met het gif dat den dood van dien mensch heeft veroorzaakt, en daarom gevaarlijk is voor levenden. Men onderstelt dat de ziel van een doode aanvankelijk verblijf houdt in de hut, die op zijn graf is opgericht. Zij voedt zich met de bladeren, waarvan het dak van de hut is gemaakt (men kijkt niet meer naar een graf om, zoodat wanneer de grafhut vergaan is, men de plek waar het lijk begraven is, niet meer kent). Zijn de bladeren verteerd, dan knaagt de ziel aan de palen van de hut, totdat alleen de gaten in den grond, waarin de palen hebben gestaan, zijn overgebleven. In die gaten verblijft de ziel nog een poos, maar als ze met aarde zijn opgevuld, trekt ze naar de bergen, waar ze een *walia* wordt. De *to walia* zien er volgens de priesters uit als menschen van 60 tot 70 cM lengte. Volgens sommigen vermengen deze *to walia* zich met een soort geesten, *to bôlagi*, die heel blank zijn en in de bosschen wonen. Ze maken er dorpen, welker namen men weet op te noemen in de bezweringen der priesters, zooals Togongi „eiland", Tamoengkoe mooloe „de berg van het *mooloe*", het ophouden met rijstsnijden; Ira mentjologi „door den stroom meegevoerd blad"; Tomoe

djaja ngojoe „waar de wegen van den wind samenkomen". Machtige *walia* wonen te Toenda noe edja, het stamdorp dezer menschen. Deze *walia* hebben ook hun hoofden. Een hunner Topoe'oe mpowira (*topoe'oe* is „beginner, Urheber", *mowira* is mij onbekend) wordt dikwijls bij het begin van bezweringen genoemd.

Behalve de geesten die overal worden aangetroffen, zijn er ook nog onzichtbare wezens, die aan een bepaalde plek gebonden zijn. Zoo is er bij het stamdorp Pasangke een bergje, Poeli geheeten, waarop wat bamboe groeit. Wanneer iemand wat van die bamboe neemt, zal hij door den geest die daar woont, gedood worden. Dit is in den ouden tijd aan de menschen meegedeeld door een man, die daar bamboe had gehaald. In den nacht was een geest tot hem gekomen in den droom, die woedend op hem had ingehakt, en hem had gezegd, dat als weer iemand het waagde wat van zijn bamboe weg te halen, hij dien onverlaat zou dooden. Op den hoogen berg Tamoengkoe bae, zegt men, woont een machtige geest, die de gedaante heeft van een slang.

Ziekten.

De hulp, die van de zielen van afgestorvenen wordt gevraagd, dient uitsluitend tot genezing van zieken. We zullen dus eerst nagaan, hoe men doet, wanneer een besmettelijke ziekte het dorp nadert en bezoekt; daarna zal ik de oorzaken noemen waardoor men ziek wordt, om ten slotte na te gaan, hoe de priester bij ziektegevallen optreedt.

Wanneer men hoort dat een ziekte in aantocht is, komen de oudsten van het dorp bijeen om maatregelen te bespreken, ten einde de ziekte buiten de woonplaats te houden. Bij zaken van algemeen belang, zooals het keeren van een dreigende ziekte, heeft niet de priester maar een van de oudsten des volks de leiding; het kan echter gebeuren, dat de man die weet hoe in zulke gevallen gehandeld moet worden, tevens priester is. De leider bij zulke gelegenheden heet *sando*. In de

eerste plaats wordt dan een offertafeltje, *palampa* (in Poso *lampa'ani* geheeten), even buiten het dorp op den weg naar de streek, vanwaar de ziekte dreigt, opgericht. Dit is een tafeltje van bamboe of hout met 3 of 4 pooten. Op dit tafeltje wordt een offer gelegd van rijst en kippenei, beide gekookt. Naast het tafeltje wordt een bamboestaak in den grond gestoken, in schuine richting naar den kant, vanwaar men de ziekte verwacht. Aan dien stok worden 4 lapjes witte foeja gehangen; deze lapjes dragen den naam van *pampeniniki*; dit woord kan beteekenen „om daaraan op te trekken", nl. het offer dat aan de geesten wordt gebracht, de begeleider ervan. Het geheel heet *bandera* „vlag", een woord dat overgenomen is.

De *sando* roept nu allerlei geesten aan op deze wijze: *Ee komi, anoe ri pipi ntongkoe, anoe ri mata oeë, anoe ri winanga oeë, anoe ri limbonga ntana, taoe sapoe'a, tâmbari, sangia, kapali, Mokole Ngojo, Alimaa pai Soetaraa, kami merapi poeroe.* „O gij, die verblijf houdt aan den rand der bergen, aan den oorsprong en aan de monding der rivieren, die in de spleten der aarde zijt, *taoe sampoe'a, tâmbari sangia, kapali* (namen van geesten die reeds besproken zijn). Vorst der ravijnen, Alimaa en Soetaraa, wij roepen uw medelijden in". Dan deelt men hen mede, dat men voedsel voor hen heeft neergezet, en men verzoekt de ziekte om naar een andere plaats te gaan. Ter verklaring voegde men er bij, dat de bedoeling van dit offer is om al die geesten te bevredigen, opdat ze de naderende ziekte niet zullen roepen.

Men steekt ook nog twee stokken in den grond in den vorm van een omgekeerde V, en hangt daaraan het jonge, nog gele blad van den arenpalm, en *lelo asoe* „hondenstaart", dit zijn vlaggetjes van reepjes foeja of katoen. Zoo'n toestel, dat bedoeld is om de ziekte den weg te versperren, moet gemaakt zijn van een *golôepangi*- en een *wentonoe*-tak. Het heet *pa'a djaja* „berg van of op den weg". Bergen worden gewoonlijk

als grens, afscheiding van gebieden gedacht. Wanneer bijvoorbeeld iemand voor de eerste maal over een berg gaat, zal hij op den top gekomen een boomtakje in den grond steken, en dit doorbreken. Dit heet *mijowe* „nut of voordeel zoeken". Dit doet men ook voor een klein kind, dat men met zich voert, maar dan legt men er bovendien nog wat sirih-pinang bij aan den voet van het takje. Er wordt niet bij gesproken. Men zegt dit te doen, opdat de geesten uit het achtergelaten gebied niet zullen volgen.

Zoo'n *pa'a djaja* wordt ook nog opgericht vóór den ingang van elke woning. Ten slotte besprenkelt de *sando* alle menschen met belezen water. Op den dag die op het volbrengen van deze plechtigheid volgt, mag niemand zich uit het dorp verwijderen, en niemand van elders mag in het dorp komen. Gedurende drie dagen mag niemand versch gehakt hout binnenbrengen, overdag geen groot vuur ontsteken, geen bamboe in het vuur laten openspringen, niet schreeuwen, niet op de trom slaan; in 't kort, men moet zich rustig en stil houden. Is de ziekte al dichtbij, dan moet men gedurende 7 dagen deze voorschriften volgen.

Wanneer na een maand van angstig wachten blijkt, dat de ziekte niet komt, dan maakt men weer een offer gereed. Voor ieder mensch wordt een klein bamboekokertje (*pasolo*) met gekookte rijst gemaakt, en al die kokertjes worden aan het offertafeltje opgehangen. Op dit tafeltje worden eieren gelegd: voor een groot dorp 17 stuks, voor een kleine vestiging 7. Zoo'n offer wordt aan beide kanten van het dorp gebracht. In de aanroeping verklaart men, dat de geesten den menschen goedgunstig gezind zijn, dat ze bij hen willen blijven.

Heeft de ziekte het offer aangenomen, maar komt ze toch in het dorp, dan zullen niet velen sterven. Men mag tijdens het woeden van de krankheid vooral geen leven maken; geen dieren slachten of vleesch roosteren. Volgens de To Boerângasi mag men in dien tijd wel een hoen roosteren, maar men moet dan onderwijl de

veeren telkens met water besprenkelen, opdat ze niet gaan branden, want het is de stank van verbrande veeren en haren, die de ziekte doet verergeren. Het eten van garnalen, *oera*, is streng verboden, omdat deze bij het koken rood worden. [1]) Iemand die aan de ziekte overleden is, mag niet worden beweend, want anders „zal de ziekte degeen die weent, grijpen".

Is de ziekte uitgewoed, en hebben er gedurende eenigen tijd geen sterfgevallen plaats gehad, dan heeft het *mompasoro* plaats. Dit woord beteekent „terug laten gaan, naar huis laten gaan", nl. de ziekte. Iedere dorpeling zorgt dan voor een bamboekokertje, zoo groot als een vinger, dat met rijst gevuld wordt. Deze kokertjes worden samengebracht in het huis van den leider der plechtigheid. Daar heeft ook een gezamenlijke maaltijd plaats, en gedurende den nacht worden reidansen (*mokajori*) uitgevoerd. Den volgenden morgen wapent de voorganger zich met een bezem, gemaakt van de twijgen van een plant, die *balingke nto mate* heet. Met dien bezem slaat de *sando* op de wanden der huizen en onder de woningen tegen den vloer aan. In sommige streken doet hij zóó alleen bij zijn eigen woning, waar de bamboekokertjes met rijst zijn samengebracht, en waar de uitgewoede ziekte geconcentreerd wordt gedacht. Daarna trekt men in optocht naar een plek buiten het dorp, de *sando* voorop met den bezem. Is de ziekte van den kant bovenstrooms gekomen, dan wordt daar een offertafeltje, *palampa*, opgericht, de bamboekokertjes worden er aan gehangen, en een ei, dat allen hebben aangeraakt, wordt erop gelegd; de veeren van de hoenders, die voor den gemeenschappelijken maaltijd zijn geslacht, worden aan het tafeltje vastgebonden: de bezem wordt den kant uitgeworpen, vanwaar de

[1]) In Poso is het eten van garnalen (*oera*, Austr. *hoedang*, of *angkona*) bij verschillende gelegenheden verboden. Bij een enkelen stam is het eten ervan doorloopend verboden. Hier brengt men dit verbod in verband met Poeë Oera, een akkergod. Dit *oera* is misschien ident. aan het Mal *hoedjan*.

ziekte gekomen is. Bij de toespraak, die de *sando* tot de ziektegeesten houdt, biedt hij hun het offer aan, en verzoekt hen naar hun land terug te keeren.

Is de ziekte van een plaats gekomen, die benedenstrooms gelegen is, dan worden bezem en offer naar de rivier gebracht en op een klein vlot, *aki*, of een miniatuur prauwtje, *bangka*, geladen. In dit geval wordt er ook een levend hoen aan toegevoegd, wat niet gebeurt, als men het offer op het land brengt. Het gebruik van een poppetje als zondebok kent men nergens onder de To Wana. Wanneer allen door den *sando* met water overgoten zijn, laat men het vaartuigje afdrijven.

Ook voor een gewonen kranke die niet beter wil worden, al hebben de priesters hem op verschillende wijzen becureerd, laat men wel eens zoo'n vaartuig afdrijven, maar daarmee wordt dan niet de ziekte naar haar woonplaats teruggezonden, maar het kwaad, de zonde, die de zieke bedreven heeft, tengevolge waarvan hij krank geworden is, wordt door het vaartuigje meegenomen. Deze plechtigheid heet *moreapi* „vaneenhalen, uiteenscheuren", nl. het kwaad afscheuren van dengeen, die het bedreef. Hiertoe maakt men dan weer een klein vlot van hout of van bamboe, waarop rijst, kippevleesch en sirih-pinang worden gelegd. Een oude spreekt het toe, en verklaart, dat zoo min dit vaartuig met zijn offer weer den stroom op kan terugkeeren, zoo min zal het bedreven kwaad die persoon langer aankleven. Dan wordt het vaartuigje losgelaten [1]).

Een andere wijze om een zieke met de onzichtbare machten te verzoenen, als men meent, dat de krankheid

---

[1]) In Poso geschiedt het van zich afdoen van eenig kwaad door het uiteenrukken van een gevorkten grasstengel. Men kent in Poso ook het woord *moreapi*, maar hier noemt men deze handeling alleen met dien naam, wanneer meerderen bij het wegdoen van kwaad geïnteresseerd zijn, en bijdragen bijeen worden gebracht voor een offer (Tor. I, 272).

een gevolg is van het ongenoegen, dat de patient door zijn gedrag bij de goden heeft opgewekt, hetgeen daaruit blijkt, dat de pogingen van den priester om hem te genezen zonder eenig gevolg blijven, is de volgende: Iemand wordt geroepen, die de kunst verstaat van het *mantoo.* Dit kan misschien hetzelfde woord zijn als het Pososche *manto'o* „iets zeggen", met uitlating van den hamza. Spreken is bij de To Wana *motoentoe,* en *to'o* ben ik nergens onder hen tegengekomen. De geroepene neemt een koperen bord, *doela,* waarop hij sirih-pinang en sigaretten legt, waarna alles met een fraaien lap katoen wordt toegedekt. Dit bord brengt de offeraar naar beneden, en zet het op den grond neer. Dan gaat hij er bij zitten met het gelaat naar het Oosten gekeerd, en roept God boven en God beneden op de gebruikelijke wijze aan. Hij vraagt aan deze Heeren om medelijden voor den zieke, en belooft een groot feest te zullen vieren als de zieke hersteld is. Dit feest, waarbij een aantal hoenders worden geslacht, kan gegeven worden mèt het houden van spiegelgevechten (*momose*), en zonder dat; het eerste is luisterrijker, maar duurder. Wanneer de patient beter wordt, gebruikt hij het katoen, waarmee het offer overdekt is geweest, als draagsarong; sterft hij, dan wordt zijn lijk erin gewikkeld.

Oorzaken van ziekten.

Wij hebben uit het bovenstaande gezien dat een ziekte het gevolg kan zijn van iets dan men gedaan of gezegd heeft, en dat het ongenoegen van de geesten heeft opgewekt. Hiertoe behooren alle gevallen van adatverkrachting. Een tweede veel voorkomende oorzaak van ziekte hebben wij ook reeds genoemd: Een geest werpt een angel naar een mensch; dit voorwerp blijft in zijn lichaam haken en veroorzaakt pijn. Hiertoe worden gerekend alle rheumatische pijnen, krampen, verstijvingen. Als iemand de knollen van de oebi eet, en daarbij de bladeren van die plant als toespijs ge-

bruikt, wordt een angel naar hem geworpen. Of wanneer hij hertevleesch samen eet met garnalen, of paddestoelen die samen zijn gekookt met garnalen, dan overkomt hem hetzelfde. Overspel wordt vaak gestraft met het werpen van een angel. Wanneer iemand weg wil gaan, en een ander houdt hem tegen, maar de vertrekkende stoort zich niet aan hem, en gaat toch, dan zal hem een angel treffen. Als men een kat opneemt en haar dwingt om in een stijl te klimmen, of als men haar eenige anderen toer wil laten doen, of om haar lacht, dan zal dien onverlaat een zeer groote angel treffen. De angel valt in de nierstreek, en veroorzaakt nierkoliek; of hij komt in de keel terecht, en doet de mangelklieren opzetten, zoodat men het voedsel niet door kan slikken. Soms dringt de angel in het hoofd, en in den buik door, en doet daar hevige pijnen ontstaan. Treft hij de kuit of de dij, dan zal de getroffene niet kunnen loopen vanwege de hevige krampen. Wanneer iemand een abces krijgt, waarmee kloppende pijnen gepaard gaan, wanneer iemand koorts heeft of geplaagd wordt door pijn in den rug of door rheumatiek en krampen, dan wordt dit alles toegeschreven aan een angel dien de luchtgeesten naar den lijder hebben geworpen [1]).

Soms is ook de ziel (*wonggo*) van een afgestorvene de oorzaak, dat iemand ziek wordt. Maar dit gebeurt dan steeds kort na het overlijden van een mensch, in den tijd dus, waarin de ziel van den gestorvene nog niet gezuiverd is. De ziel heet dan den levende iets te eten te geven van het voedsel, dat haar op het graf wordt meegegeven. Eet de levende dit, dan krijgt de doode macht over hem; hij neemt dan de levenskracht (*tanoana*) van dien mensch, en dan wordt hij

---

[1]) Het geloof aan het werpen met een angel leeft in Poso alleen nog voort in het verbod om in de openlucht op den rug te slapen. Doet men zóó, dan zal men getroffen worden door den hengel van de *to wawo jangi* „de lieden in het uitspansel"; daardoor krijgt men hevige keelpijn.

ziek. In deze periode van onzuiverheid doet de ziel nog heel wat meer kwaad, zooals we beneden zullen zien.

Men schijnt niet te gelooven, dat iemand met resten van eten, een weggeworpen sirih-pruim, afgesneden nagels, een gebruikt kleedingstuk en dergelijke, langs magischen weg iemand ziek kan maken. Men ontkende ten minste overal de mogelijkheid van zoo iets. Maar wel gelooft men sterk aan vergif, *beka*, dat iemand langs geheimzinnigen weg in het lichaam van zijn medemensch toovert. Zulk een toovenaar neemt bevoorbeeld een duit of een stukje hout, en omwikkelt dit met hoofdhaar, dat niet afkomstig behoeft te zijn van dengeen, dien men wil benadeelen. Dit voorwerp wordt beblazen en bepreveld, en dan van uit de verte naar iemand toegeworpen. Zoo'n toovermiddel heet *rântjongi*; dit beteekent een pen, waarmee iets wordt vastgestoken; het ding kan dus gedacht zijn als iets, dat aan of in den mensch wordt vastgestoken; maar het kan ook wezen, dat *rântjongi* hier een verhaspeling is van het Mal. *ratjoen* „vergif". De lieden die met zulk magisch werkend vergif weten om te gaan, heeten *majasa* „ziek maken" (in Poso heeten de geesten in den tempel en in de smidse *majasa*, ofschoon hun werk meer is den menschen kracht en voorspoed te geven dan hen ziek te maken).

Menschen die zich in dieren kunnen veranderen en hun medemenschen kwaaddoen door hun lever op te eten, schijnen de To Wana niet te kennen. Men zegt wel dat er menschen zijn, die zich willekeurig in dieren kunnen veranderen en daarna hun menschelijke gestalte weer aannemen, maar deze lieden doen dit niet om hun medemenschen te benadeelen, maar alleen om hun kunsten te vertoonen. Als iemand echter getuige is van zoo'n gedaanteverwisseling en kort daarop ziek wordt, brengt men toch beide gebeurtenissen met elkaar in verband. Wel denkt men dat er menschen zijn, die de lever van anderen opeten. Dit zijn *majasa ntaoe mate*.

De priesters beweren dat zij de gifmengers kunnen herkennen. Om hun schuld te bewijzen wordt hun driemaal achtereen gesmolten hars op de handpalm gelegd. De eerste en de tweede maal houden velen hunner het wel uit, beweert men; maar bij de derde maal begint de hand te trillen en men knijpt haar dicht; dan blijkt, dat de hand verbrand is, en hij wordt schuldig verklaard. Als die persoon onschuldig is, is de hand niet verbrand, en de hard geworden hars kan gemakkelijk er af geslagen worden. Was zijn schuld door deze proef gebleken, dan werd hij dood gehakt. Had de proef bewezen, dat hij onschuldig was, dan werd zijn aanklager een zware boete opgelegd.

Wichelen voor een zieke.

Wanneer iemand ziek is, gaat een familielid er al spoedig toe over om door wichelen te weten te komen of de patient beter zal worden of niet. Zulk wichelen heet *mobolobiangi.* De To Wana kent heel wat methoden van wichelen. De meest gebruikelijke zijn die met vier touwtjes of alang-alang-bladeren, en met maïspitten. Bij de eerstgenoemde methode worden vier lange grasbladeren ineengedraaid en om de uitgestrekte vingers van de linkerhand gewikkeld. Nadat men de goden beneden en boven heeft aangeroepen, en aan de bladeren heeft verzocht om uit te wijzen wat men in de toekomst voor den zieke heeft te wachten, knoopt men de uiteinden der bladeren twee aan twee aan elkaar; daarna wikkelt men ze los van de vingers en haalt ze uit elkaar. Blijkt nu dat de uiteinden op zulk een wijze aan elkaar zijn geknoopt, dat het geheel een grooten cirkel vormt, dan is dit een gunstig teeken, volgens hetwelk de zieke zeker zal herstellen. De verschillende combinaties, die daarbij voorkomen, en de beteekenis ervan zijn uitvoerig beschreven in de *Bare'e sprekende Toradja's* I, 421—22.

Ook het wichelen met maïspitten is in hetzelfde deel beschreven (418—21), maar de To Wana doen

het eenigszins anders. Ze nemen een maïsklos in de linkerhand, en houden de rechter gereed om met één druk een aantal korrels van de klos los te pellen. Men wichelt steeds tweemaal achtereen: in geval van ziekte vraagt men eerst of de kranke zal sterven, en daarna verzoekt men den maïspitten om aan te wijzen of de patient in het leven zal blijven. Wanneer men dit orakel raadpleegt met betrekking tot het al of niet gelukken van het gewas, zal men eerst vragen: Wijs mij aan of de rijst zal mislukken. Daarna herhaalt men het orakel met het verzoek: Zeg mij, of het mij goed zal gaan, of ik een overvloedigen oogst zal binnenhalen. Zoodra men de vraag gesteld heeft, drukt men met de muis van de rechterhand langs de pitten, zoodat er een aantal van loslaten. Deze korrels telt men twee aan twee uit, zooals de bijgevoegde figuren aangeven. A en b zijn niet goed, vooral b is heel slecht. C voorzegt een goede uitkomst; het is duidelijk, dat het gunstige gelegen is in het onevene van het aantal pitten.

```
    a          b          c
             . .          .
. .  . .   . .  . .   . .  . .
. .  . .   . .  . .   . .  . .
. .  . .   . .  . .   . .  . .
```

Een wichelmethode die ik nog nergens elders onder Toradja's heb zien toegepast, wordt met kippeveeren uitgevoerd. Men houdt daarbij een bundeltje van 7 veeren in de linkerhand, en hakt met één slag het onderste deel van de schachten af. Deze veereinden springen op, en vallen weer neer. Wanneer nu een of meer van die schachteinden zich onder het vallen omwenden, en met de punt naar de veeren, waar zij van afgeslagen zijn, komen te liggen, dan is het orakel goed; hoe meer stukjes zich onder het vallen hebben gekeerd, hoe gunstiger het orakel. Gelukt het niet om met één slag alle veeren door te slaan, dan voorspelt het orakel niet veel goeds. Men wacht dan drie dagen om het nog eens te probeeren. De veeren die gunstig hebben voorspeld, worden in het dak gestoken.

De toekomst te voorspellen uit de lever en de ingewanden van hoenders of andere huisdieren kent men

niet. De bij vele volken in Indië gebruikelijke methoden om de toekomst te leeren kennen door het tweemaal meten van een stok, en het uitzetten van de span van de rechterhand op den linkerarm, kent men ook bij de To Wana. In het eerste geval snijdt men een stok af op de lengte van den vadem van dengeen, die wichelt. Daarna meet hij den stok nog eens met zijn vadem; komt dan de top van den rechter middelvinger over het uiteinde van den stok heen, dan is de voorspelling gunstig. Reikt de vinger niet meer tot het uiteinde van den stok, dan heeft men niet veel te hopen. Zoo ook met het uitzetten van de span van de hand: eerst plaatst men de toppen van de middelvingers van beide handen op elkaar, en meet dan driemaal de span van de rechterhand op den uitgestrekten linkerarm af. Terugmetende naar de hand toe moet de top van den rechter middelvinger over die van de linkerhand heen reiken, als men op een gunstig verloop van de ziekte mag hopen. Kunnen de beide vingertoppen elkaar niet meer bereiken, dan heeft men niets te hopen.

De To Pasangke wichelen ook nog met een ei, wat de andere stammen beweren niet te doen. Zooals men ook doet met de grasbladeren, de maïspitten en de veeren, die de toekomst moeten openbaren, wordt ook het ei, dat men in de rechterhand gesloten houdt, beblazen, waarna het wordt medegedeeld, wat men verlangt te weten. Daarna tracht men het ei met de hand stuk te knijpen; gelukt dit, dan is het orakel gunstig (mijn zegsman scheen niet te weten, dat een ei niet met de hand te breken is, wanneer men het in de lengteas drukt).

Het wichelen moet niet alleen dienen om te weten hoe het met den patient zal afloopen, maar men komt er ook door op de hoogte van wat de oorzaak van de ziekte is. Kent men de oorzaak, dan weet de priester hoe hij heeft te handelen om den kranke beter te maken.

De priester en zijn werk.

De priester is niet anders dan de medicijnmeester, maar aangezien hij ook als middelaar optreedt tusschen den zieken mensch en de geesten, die daarbij behulpzaam zijn, verdient hij den naam van priester. We hebben reeds gezien, dat het de gereinigde zielen van afgestorvenen zijn, de *walia*, die hun hulp daarbij verleenen. Zij dringen daartoe in het lichaam van den priester, die hierdoor bezield raakt.

We gaan nu eerst na, hoe iemand priester wordt. Het zijn meestal mannen, die het worden; priesteressen zijn er slechts weinig. Men wordt priester als men lust heeft voor dit ambt. Sommigen vergezellen daartoe voortdurend een ervaren priester, dien zij, wanneer hij in bezielden toestand zijn werk verricht, bij den arm vasthouden. Dan zal langzamerhand de *walia*, die den priester bezoekt, zich ook in hen manifesteeren. De priester verhaast dit proces door den novitius nu en dan op de kruin van het hoofd te blazen.

Anderen zoeken de kunst rechtstreeks bij de geesten. Ze gaan daartoe op een berg overnachten, waarvan gezegd wordt, dat daar veel *walia* huizen. Dit heet *mobaratapa*. Eerst trachten de geesten den binnendringer in hun rijk te verschrikken: allerlei angstaanjagende verschijningen komen tot hem; maar als de vermetele standhoudt, zal eindelijk een *walia* tot hem komen, die hem met allerlei geneesmiddelen bekend maakt, en hem belooft te hulp te zullen snellen, wanneer hij geroepen wordt.

In Boerângasi, zei men mij, waren hoofdzakelijk vrouwen priesters. Wanneer een vrouw priesteres wordt, is het meestal de kunst van de moeder, die op de dochter overgaat. De leerling bereidt zich voor door de geurige bladeren van de *woenga*-plant tusschen de hand stuk te wrijven, en zich dan het lichaam en het gelaat daarmee in te wrijven. Ze snuift herhaaldelijk de geur van het kruid op. Dan neemt de priesteres

vruchten van dezelfde *woenga*-plant, drukt die in de handpalmen van de leerlinge en op de kruin van haar hoofd, en blaast er op met de bedoeling, dat de vruchten in het lichaam van de leerling zullen doordringen. Zoo toegerust gaat de jongere met haar meesteres mee, tracht haar in alles na te doen, danst (*motaro*), als de priesteres dit doet, zit en spreekt, als zij zit en spreekt. Op deze wijze raakt ze thuis in het vak. Men gaat zóó ook wel met een mannelijken leerling te werk. Kan de nieuweling zelfstandig optreden, dat geeft zij (hij) als loon voor het onderricht 50 oud-Hollandsche dubbeltjes, en een lap wit katoen voor een baadje. Het loon, *tombo*, dat een priester voor zijn werk tot genezing van een zieke ontvangt, is verschillend. Veelal bedraagt dit slechts 10 cents en een kom gepelde rijst, waarin een ei of een pinangnoot overeind is gezet. Soms krijgt hij een hoen of een stuk zout, of een lap katoen voor een baadje; een enkele maal ook een reeds genaaid baadje. Voor de meest eenvoudige behandeling krijgt hij alleen wat sirih-pinang.

Andere lieden weer droomen, dat ze door een hun onbekend persoon met een speer worden gestoken, met een zwaard worden gehakt, zelfs gedood; maar ontwaakt merken ze dat ze nog leven. Dit is dan een *walia*, die hen in den slaap heeft mishandeld. De droomer voelt zich daarna heel ziek. Den daarop volgenden dag ziet hij die persoon, man of vrouw, tot zich komen. Ze zegt, dat zij het is geweest, die hem mishandeld heeft, maar dat ze hem voortaan wil helpen, en zich in hem manifesteeren om allerlei dingen te openbaren. Wanneer de man dan weer hersteld is, is hij *to walia*, priester geworden.

Het gebeurt ook wel, dat een man plotseling krankzinnig wordt; hij loopt overal rond, en dreigt zijn medemenschen op te eten (*narai-rai taoe da nakoni*). Dan haalt men een trom en men trommelt daarop het rythme van den priesterdans (*taro*); de krankzinnige gaat dan dansen (*motaro*), totdat de geest hem

verlaat, waarna de man weer normaal wordt; voortaan echter is hij *to walia*, priester.

De To Wana hebben verschillende soorten klokjes (*dio-dio*), en schellen (*tiwoloe*); de priesters gebruiken ze echter niet bij hun werk. Kralen heb ik weinig onder deze menschen zien gebruiken, en men verzekerde mij, dat men ook maar weinig kralen bezit. In elk geval worden ze niet door de priesters gebruikt. In hun kleeding onderscheiden de priesters zich in niets van hun medemenschen; ze kunnen in de kleeren, waarin ze op den akker staan te werken, dadelijk naar een zieke toegaan. Iets dat ze steeds bij zich moeten hebben, zijn de bladeren en de vruchten van de reeds genoemde *woenga*-plant, een labiata, Ocimum sanctum. Dit is de plant bij uitnemendheid van de helpende geesten (*pinamoeja noe walia*). Men kan het voortdurend opsnuiven van de geur ervan aanmerken als een van de middelen om zich te bedwelmen.

De *towalia* onderscheidt zich in het dagelijksch leven in niets van andere menschen. Geenerlei spijs is voor hem verboden (*palia*). Alleen de zieken mogen eenige dingen niet eten, zoolang ze niet hersteld zijn; voor den een is dit, voor den ander dat verboden, maar wat geen enkele kranke mag eten is: Spaansche peper, een soort pisang die *loka kadjoe* heet, en pompoen (Lagenaria vulgaris, bij de To Wana *tedo* geheeten).

Niet alle priesters zijn evenveel waard. Er zijn er die alleen plaatselijke aandoeningen kunnen cureeren, de *walia mangepe*. Iets bedrevener moeten de *walia mantende* zijn, die den angel, welken een geest in het lichaam van een mensch geworpen heeft, daaruit kunnen verwijderen. Op hen volgen de *to walia moganda*, die hun werk laten begeleiden door het roffelen op de trom, *moganda*, en het slaan op de gong. De hoogste priesters zijn de *to walia mamparada woto ntongkoe* „de priesters die de berghelling (waar de *walia*-geesten wonen) langs een ladder beklimmen". Deze priesters wachten dus de komst van den helpenden geest niet

af, maar zoeken hen in hun woonplaatsen op. Dat hierbij sprake is van een ladder staat in verband met het geloof, dat de *walia*-geesten zich het liefst ophouden boven loodrechte, voor den mensch onbeklimbare rotswanden. Deze hoogste priesters doen alleen dienst bij het groote *salia*-feest, dat moet dienen om het algemeen welzijn van den stam te bevorderen; het wordt niet ieder jaar gehouden.

Mangepe. Ik zal nu van het werk van iedere soort priester een beschrijving geven, en ik begin daartoe met *mangepe.* Dit woord beteekent „voelen", „bevoelen" en wel de plek waar het in het lichaam getooverde vergif zich bevindt. Want deze geneeswijze wordt toegepast, als men vermoedt, of als het orakel heeft uitgewezen, dat een medemensch die *majasa* is, iemand kwaad heeft gedaan op de wijze die boven reeds beschreven is. De *walia mangepe* heeft voor zijn werk niet de hulp van geesten noodig. Nadat hij zich naast den kranke heeft neergezet, pruimt hij sirih-pinang, blaast zich daarna in de handen, wrijft de handpalmen stevig tegen elkaar, als ware het om ze gevoelig te maken bij het betasten van het lichaam van den patient. Dan begint hij met de vlakke hand op het lichaam van den zieke te drukken, telkens de handen verplaatsende, tot hij het vreemde voorwerp meent te voelen. Dan plaatst hij den mond op die plek, en begint te zuigen, totdat hij het vergif in de gedaante van een stukje hout, een steen, een boomblad of iets dergelijks in den mond heeft opgezogen.

Montende. Een twee wijze van *mowalia* is het *montende.* Dit woord beteekent „opwerpen, in de hoogte werpen"; dit slaat op den angel, dien de geest Poeë Dalinde of Dolindo in het lichaam van een mensch heeft geworpen, en die nu door den priester uit het lichaam gehaald en opgeworpen wordt naar de geesten van wie het voorwerp afkomstig is. Het behoeft nauwelijks gezegd, dat de angel waarvan hier sprake is, onzichtbaar is voor gewone menschenoogen.

Wanneer een *to walia montende* bij een kranke is geroepen, die door een angel uit den hemel is getroffen, roept hij niet de geesten om hem te helpen. Nadat hij zich naast den zieke heeft neergezet en sirihpinang heeft gepruimd, geeft men hem een hoen, dat hij bij de vlerken en de pooten vasthoudt, daarbij ook nog een stukje ijzer (een klein versleten hakmes) in de hand geklemd houdende. Is de patient een man, dan moet het hoen een haan zijn; is ze een vrouw, dan een kip. De zieke ligt zorgvuldig toegedekt onder een foeja of katoenen deken; er mag niets van hem te zien zijn, want mocht het gebeuren dat een veer van het hoen, die op het dek valt, iets van het lichaam van den zieke raakt, dan zou hij nooit beter kunnen worden. Nu strijkt de priester met hoen en hakmes in de rechterhand driemaal van links naar rechts over den zieke, en vervolgens met hoen en hakmes in de linkerhand nog eens driemaal van rechts naar links. Terwijl hij dit doet, maakt hij een zuigend geluid met den mond en zegt het volgende: *Ee, woerake, koewoërakaka manoe, manoe boeja, manoe pesikongko peka mPoeë la'oe, peka Poeë ndate, toedoe jaoe wengi, toedoe jaoe woero, toedoe bae eo, toedoe mobaka, toedoe mowodjo, toedoe tida wo'o.* „O, woerake, ik maak hem (den angel) krachteloos met dit hoen, een wit hoen, een hoen, dat in één hand gevat is met den angel van den heer beneden, den angel van den heer boven, die in de duisternis is neergekomen, die in den morgen is neergekomen, die neergekomen is, toen de zon hoog stond, die bij het neerkomen zweren heeft veroorzaakt, die bij het neerkomen koorts heeft verwekt, die bij het neerkomen het hoofd heeft doorgehakt (d.i. hoofdpijn heeft gebracht)".

Een andere priester vertelde mij, dat hij het volgende zegt bij het strijken met hoen en hakmes: *Ee, woerake, se'i manoe podagoe, manoe pompakatao, koepakaloeloeka peka, nakaloeloe koepamboë, wojo koetende moeni.* „O, woerake, dit is het hoen (*podagoe* kan ik

niet vertalen), het hoen om (den zieke) beter te maken; ik maak er den angel zacht (handelbaar) mee, opdat hij volge en ik hem krachteloos make, den bamboe werp ik naar boven".

Vervolgens legt de priester hoen en hakmes neer en neemt zes reepen foeja (*ronto kodjo*) in de hand, en daarmee strijkt hij weer driemaal naar links en driemaal naar rechts over den zieke heen, die nog steeds onder de deken verborgen ligt. Hierbij zegt hij volgens den eenen zegsman het volgende: *Ma'i tapamboë jaoe, peka mPoeë la'oe, peka mPoeë ndoi danda ngkaso; peka mPoeë ndate, peka mPoeë pesooe; peka apoe, peka woeboe, peka djaoe, majanja majaja. Ma'i tapamboë jaoe, tapasiwoë langoeroe, tapasiwoë tandojo. Tawoë manale-nale, tawoë maroena-roena. Tabea njawa tawoë, odjo peka se'e tawoë, boi mabotoe tampanja.* „Kom hier, opdat ik u krachteloos make, angel van den heer beneden, angel van heer Moeder van de daksparbrug; angel van den heer daarboven, angel van den heer die laat vallen (waarschijnlijk den angel); angel van vuur, angel van ijzer, angel van een naald die stekende pijn veroorzaakt bij hem dien hij treft. Kom laten we hem (den angel) krachteloos maken, we maken hem krachteloos als *langoeroe* (Bar. *longoero* een heester, Hibiscus Manihot, waarvan de bladeren gekookt een slijmerige groente opleveren), we maken hem krachteloos als *tandojo* (een groente met dezelfde eigenschappen als de vorige). Wij maken hem goedgezind (met zijn goedvinden) krachteloos; we maken hem gedwee krachteloos. Ga voorbij ziel die we krachteloos maken; slechts dezen angel maken wij krachteloos, opdat het uiteinde ervan (bedoeld is hier volgens mijn zegsman de lijn waaraan de angel vastzit) niet breke".

Mijn andere zegsman spreekt bij het strijken met de lapjes foeja: *Ee, peka woeboe, pojokomo, se'imo manoe mampojokoka.* „O ijzeren angel, vlieg weg, hier is de kip, die hem doet wegvliegen".

Door dit strijken met de lapjes foeja heeft men de veertjes van het hoen, die men met opzet op het dek van den zieke heeft achtergelaten, bijeengebracht. Deze veertjes worden samen met de foeja op een grooteren lap geklopte boomschors (*inike*) gelegd en daarin gewikkeld. De angel is nu met die veertjes uit het lichaam van den zieke verwijderd. Dan neemt de priester het hoen en het hakmes weer op, en beweegt deze driemaal naar links en driemaal naar rechts over den zieke, waarbij hij spreekt: *Ee, woerake, se'imo manoe, ee, si'amo koewoëka peka, ee, omo koepapejoko, ee, pojoko jaoemo, peka mPoeë to i la'oe, peka mPoeë to i ndate, ee, pojoko jaoe.* „O woerake, hier is het hoen, oo, daarmee heb ik den angel krachteloos gemaakt, oo, ik heb hem slechts laten opvliegen, oo, hij is weggevlogen, de angel van den heer die beneden is, de angel van den heer die boven is, oo, hij is weggevlogen".

Nu neemt de priester een Dracaena-blad (*taba*) en scheurt dit aan reepen; om de polsen en de enkels van den zieke wordt nu zoo'n reep blad gebonden met de bedoeling om te voorkomen, dat de angel weer in het lichaam zal binnendringen. Vervolgens doopt hij eenige Dracaena-bladeren in water en besprenkelt daarmede de voeten van den patient, waarbij hij het volgende spreekt: *Ta momali oeë kita, ta mompalika mangoko wada.* „Het water is niet voor ons verboden (om er in te baden), het is niet verboden een hakmes op te nemen (te gebruiken)". Met deze woorden worden het water en het ijzer bezworen, dat ze den patient geen kwaad zullen doen. Het pakje met veeren en reepjes foeja worden samengebonden met het hakmes en wat Dracaena-bladeren, en daarna in het dak gestoken. De patient heeft zich na deze kuur nog drie dagen in acht te nemen, gedurende welken tijd hij stil in huis moet blijven. Het hoen dat bij deze plechtigheid dienst heeft gedaan, laat men eerst los, maar later mag men het dier slachten en eten; alleen

de patient, voor wien het hoen dienst heeft gedaan, mag er niets van gebruiken.

Voordat we tot een andere werkzaamheid van den priester overgaan, moet ik even iets zeggen van het woord *woerake*, dat door den priester in zijn formules wordt gebruikt. Het bejaarde hoofd van de To Pasangke zeide het woord *woerake* niet te kennen. Het schijnt dat het pas beschreven *montende* bij dezen stam eenvoudiger toegaat dan bij de andere stammen. De priester spreekt er niet veel bij. Nadat hij het hoen driemaal van links naar rechts en driemaal van rechts naar links heeft bewogen, waarbij hij alleen een zuigend geluid met den mond maakt om den angel uit het lichaam van den patient te lokken, wordt het kleed waarmee de patient overdekt is, uitgeklopt; daarna wordt de zieke er weer mee toegedekt, en het hoen nog eens driemaal van links naar rechts en driemaal van rechts naar links over hem heen bewogen.

Naar dit woord *woerake* wordt het *montende* ook wel *mowoerake* genoemd. Men heeft mij niet duidelijk kunnen maken, wie of wat met dit *woerake* wordt bedoeld; men scheen het zelf niet goed te weten, en het waarschijnlijkste achtte men het, dat er het hoen mee bedoeld wordt, dat den angel naar den hemel terugbrengt. De onzekerheid die hieromtrent bestaat, doet mij vermoeden, dat *woerake* alleen een interjectie is, dat door Dr. Adriani wordt weergegeven met „floep naar boven". De oorspronkelijke zin van *mowoerake* bij de To Wana zou dan zijn „snel naar boven stijgen", en dit heeft betrekking op het hoen, dat naar boven vliegt om den angel terug te brengen. *Montende* „naar boven werpen" en *mowoerake* „naar boven schieten" zouden elkaar dan in beteekenis dekken. Dit woord is bij de Posoërs de naam geworden van de helpende geesten, die de priesteres vergezellen naar den Hemelheer om levenskracht te halen. In zijn oorspronkelijke beteekenis zou *mowoerake* dan nog voorkomen in *pakawoerake*, dat zou zijn weer te geven met

„allen naar boven laten vliegen" (Vgl. de noot van Dr. S. J. Esser op *woerake* in Adriani's *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek*, bl. 966).

Mowalia moganda.

Hebben wij tot nu toe een paar geneeswijzen beschreven, waarbij de hulp der *walia*-geesten niet wordt ingeroepen, bij het eigenlijke *mowalia* gebeurt dit wel. De priester komt in den laten namiddag in het huis van den zieke, waar tevoren een trom en een gong zijn neergezet, waarmee later de *walia*-geest wordt geroepen. Het eerste wat de priester vóór het vallen van dien avond doet, is een offerstok in orde maken. Het uiteinde van een bamboe wordt daartoe door hem in een aantal reepen gespleten, die naar buiten worden gebogen, en door middel van een rotanvlechtsel in dien stand worden gehouden; daardoor krijgt men een korfje aan het eind van den bamboestaak. De stok wordt op het woonerf in den grond geplant, en daarin worden gelegd rijst en een ei; aan een staak die er bij wordt gezet, bindt men een reep foeja of katoen. Dit is de *bandera*. Zoo'n offerstok heet *tombonga*. Wanneer de priester dit offer aan de geesten heeft opgedragen, gaat men eten, en na den maaltijd begint de priester zijn werk.

Zooals gezegd is onderscheidt de priester zich in uiterlijk niets van de andere menschen. Vóór hem is een rijstwan geplaatst, waarin een flinke hoeveelheid sirih-pinang ligt; voorts sigaretten, de vruchten van de Croton tiglium (*loeli*, in Poso *kamande*), *boea boenta, wanga, pantea*, alle planten, welker eigenschappen of kracht de priester in zijn werk moeten helpen. Verder staat een bamboe koker met rijstebier gereed. Van de sirih-pinang en het bier (*pongasi*) gebruiken zoowel de priester als de omzittenden. De vruchten van de *loeli* eet de priester om zich te bedwelmen; sommige priesters eten ze niet, maar dezen worden voor niet vol aangezien. Mede om zich in trance te brengen, rookt de

priester sigaretten en snuift herhaaldelijk aan de geurige *woenga*. De koker met rijstebier wordt voortdurend door hem aangesproken. Het eenige wat de priester in de hand heeft, is een lap foeja (*inike*), dat hij opgerold heeft. Deze lap heet *papolontjoe* „de uithaler", nl. van de ziekte uit den patient; verder wordt in dien lap de levenskracht van den zieke opgevangen en weer op den eigenaar teruggebracht.

Wanneer het oogenblik voor den aanvang van de werkzaamheden is gekomen, begint iemand in een bepaald rythme op de trom te slaan; hij heeft dit instrument daartoe op de knieën liggen, en betokkelt het vel aan beide kanten van de trom door er met de handen op te slaan (*ratopo*). Door dit trommelen wordt de *walia*-geest geroepen. De priester heet zelf aan den hoofdman van het geestendorp hulp te vragen, en deze gelast dan een van zijne onderdanen naar den smeekenden priester toe te gaan. De last daartoe wordt met deze woorden gegeven: *Topoe'oe mpowira mantoeloengi lima*. „Veroorzaker van het splijten helpt de hand". Dit „splijten" slaat op de meening, dat het lichaam gespleten wordt om er de ziekte zoowel in als uit te laten. De geest moet de hand van den priester helpen, die tast naar de plek waar de ziekte zit, en die ziekte er dan uithaalt.

Als de priester voelt, dat de geest bezit van hem wil nemen, blaast hij in den lap foeja (*papolontjoe*), en strijkt zich daarmee over het gelaat. Dan staat hij op en begint te dansen (*motaro*), waarbij zijn gansche lichaam trilt. Als de priester gaat *motaro* wordt de trom aan een touw opgehangen, en slaan twee lieden er met stokken op (*ratingko*) in een heel ander rythme dan zooeven, toen de geest geroepen werd. Men mag geen fouten in het rythme maken, want dan wordt de *walia* boos, en het gevolg daarvan zou zijn, dat het lichaam van den priester verstijfde. Gebeurt dit, dan moeten de omzittenden de beenen en armen van den verstijfde „breken" om zijn ledematen weer lenig te

maken (dit heet *rapakoe*, wat ook gezegd wordt van het laten knappen van de geledingen der vingers).

Is de priester door het *motaro* buiten adem geraakt, dan gaat hij weer zitten en praat hij gewone taal, maar het is niet meer de priester die spreekt, maar de geest in hem. In heb er altijd navraag naar gedaan, of de priester evenals in Poso een afzonderlijke taal gebruikt, als hij bezield is. Overal antwoordde men ontkennend. Meermalen spreekt de priester in omschrijvende taal, zoodat men naar de beteekenis van den zin moet raden, „zooals we ook in den *kajori*-zang doen", zei een schrander man in Watoe kandjoa tot mij; maar de woorden, die hij gebruikt zijn dezelfde als die welke men in het dagelijksche leven spreekt.

De geest vraagt om eten, maar iedere *walia*-geest heeft zijn eigen smaak. Wanneer men daarom een priester gaat uitnoodigen om zijn werk bij een zieke te doen, stelt men zich ook op de hoogte van het geen de *walia*-geest, die zich in die persoon komt manifesteeren, gewend is te eten, en dit „voedsel" houdt men gereed. Dat eten is heel buitenissig, zooals dit bij geesten behoort te zijn: sommigen eten *loeli*-vruchten (Croton liglium), die bedwelmend werken. Anderen vragen om *ondo*; dit is een knolgewas (Dioscorea hirsuta), dat in het bosch groeit; deze knol is van nature giftig, maar door een bepaalde bereiding wordt hij eetbaar gemaakt; alleen als men niets anders te eten heeft, zoekt men deze knollen; de bezielde priester eet de knol versch om hierdoor te bewijzen, dat hij in een bizonderen toestand verkeert, waarin het gif hem geen kwaad doet. Weer andere *walia* wenschen Spaansche peper (*marisa*) te eten; sommigen verslinden zonder een spier te vertrekken tabak; er zijn er, die alleen het merg van een rietsoort (*wiro*, Saccharum spontaneum), dat erg bitter is, lusten; er zijn zelfs priesters, die in bezielden toestand brandende damarhars (*soga*) met vuur en al verorberen.

Ook met de keuze wat ze drinken willen kunnen de *walia*-geesten lastig zijn; er zijn er die alleen het

water uit de bloesems van den kokos willen drinken. Men heeft dan van te voren te zorgen dat een voorraad van dit vocht aanwezig is.

Nadat de geest, die in den priester is gevaren, zijn lievelingsspijs heeft genoten, vraagt hij in de dagelijksche omgangstaal aan de omstanders, wat de patient mankeert. Men antwoordt dat men dit niet weet. De priester betast dan het lichaam van den zieke, totdat iemand vraagt: „Wat scheelt hem?" Dan antwoordt de geest bijvoorbeeld: „Hij heeft een wond in het hoofd". De priester strijkt den zieke in dit geval herhaaldelijk met de vingers over het voorhoofd, en slaat telkenmale de hand af, zooals men doet, wanneer men zich het zweet van het voorhoofd strijkt. Hij trekt dan door middel van den foeja-lap „uithaler" de spleet of de scheur (*beka*), die de pijn veroorzaakt, uit het hoofd, en wikkelt die in den lap; ten slotte blaast hij de scheur de lucht in. Het is ook wel een angel dien de priester op deze wijze uit het lichaam verwijdert, en op dezelfde manier de lucht inzendt.

Hierna gaat de priester weer een poosje dansen (*motaro*) onder het tokkelen op de trom en het slaan op de gong. Is weer een rustperiode ingetreden, dan zegt de priester „het lichaam van den zieke te zullen halen" (*mantima koro ntaoe*). Hij houdt dan de lap foeja, de *papolontjoe*, met beide handen vast, en maakt daarmee eenige bewegingen als om iets in de lucht op te vangen. Eindelijk zegt hij het „lichaam" te hebben, en laat aan de aanwezigen een zwart diertje in den lap foeja zien. Een oude man te Salea vertelde mij, dat hij al eenige malen zoo'n diertje van nabij had willen bekijken, maar dan drukte de priester steeds de hand dicht, en zei, dat het „lichaam" weer wilde ontsnappen. Dan legt de priester den lap foeja met het diertje er in aan het begin van den nek (*toenda tangkoeajo*) van den patient, en blaast daarlangs het diertje in het lijf.

Nu volgt weer een poos van dansen (*motaro*), waarna de priester eenige bewegingen met den lap foeja

in de lucht maakt, ditmaal om de levenskracht (*tanoana*) [1]) van den patient te grijpen. Deze bemachtigt hij eveneens in de gedaante van een klein insekt, dat hij als de vorige maal aan de menschen laat zien. Ditmaal plaatst hij de foeja op de kruin van den zieke, en blaast daarlangs de levenskracht in het lichaam terug. Sommige priesters gebruiken Dracaena-bladeren, waarmee zij het lichaam van den patient bestrijken om alle mogelijke kwaad te verwijderen, en ten slotte bespuwt (*nangeroesi*) hij het lichaam van den kranke. Het slot is dat de priester weer gaat dansen (*motaro*) om zich eindelijk neer te zetten, en aan den geest, die hem heeft geholpen, zijn afscheid te geven.

Dit doet hij met de volgende woorden: *Tonggomi soeola, Taondamo roejoe* „Gij zijt angstig, geest, laat ons voorloopig ophouden". Daarna strijkt hij zich met de vlakke hand over het gelaat, houdt de opgerolde lap foeja (*papolontjoe*) met beide handen naar boven gericht, en blaast daarlangs in de lucht. Op deze wijze keert de helpende geest terug naar zijne woning. Wanneer het oogenblik is gekomen, dat de geest zal teruggaan, wordt de trom weer op de knieën genomen, en door één persoon met de handen aan beide zijden betokkeld (*ratopo*) in hetzelfde rythme, als toen de priester den geest tot zich riep.

Ik laat hier nog enkele aanroepingen van geesten volgen:

Imba to re'e tamoengkoe? Waar zijn de lieden (geesten) der bergen.

Soloe ma'i roejoe,	Komt eerst hierheen,
To la'oe togongi,	Geesten van de eilanden,
Ira soë ndopi;	Zij die op een plank schommelen;
Soloe pakadjoli!	Haast u hierheen!
To la'oe winanga,	Geesten van de riviermondingen,

[1]) De To Pasangke spreken niet van *tanoana*, maar van *ate* „lever".

Ma'i pakasara!	Komt snel hierheen!
To ri mata ntasi,	Geesten van het zeevlak,
kasoloemo ma'i!	Komt toch hierheen!

Wanneer de geest in den priester gekomen is, zegt hij:

Nggitadapi soeola	Wij worden door den aanvoerder der geesten ingelicht (aangewezen)
Motatonda koenti.	Om de trom achterna te gaan (om op het roffelen van den trom te dansen (*motaro*).

Tegen het aanbreken van den dag, wanneer de priester met zijn werk zal eindigen roept hij:

Imba to lemba Sinara?	Waar zijn de geesten van de Sinara-streek (de Sinara is een groote berg)?
Eomo pai rata.	De zon is aan het komen.

Ik teekende ook nog de volgende strophe op, die de priester gebruikt bij 't verwijderen van geheimzinnig vergif (*doti*), dat door een medemensch in eens anders lichaam is getooverd:

To la'oe Kandela,	Geesten van Kandela („ondiepte", misschien de zandplaten in de zee),
I tontji Sanepa.	De vogel Sanepa (hiermee is de geest bedoeld, die in den priester komt om hem te helpen).
I tontji Sanepa	De vogel Sanepa
Mambaro beka.	Waait het vergif weg (*beka* is „splijten", ook een afgescheurd stuk, hier van bamboe, dat met garen of hoofdhaar omwonden wordt, en dan op onzichtbare wijze naar iemand toegeworpen wordt; deze *beka* dringt in het lichaam door en maakt dien persoon ziek).

Mosalia. We hebben den priester tot nu toe aan het werk gezien in het belang van een enkele persoon. Toen men in den ouden tijd nog clansgewijze bij elkaar woonde, werd elk jaar een groot feest gevierd, dat *mantjali* „opklimmen" heette, of *mosalia* „opklimmers maken of hebben" (*salia* zijn de personen, die ge-*sali* worden). Omschrijvend werd dit feest *momparada woto ntongkoe* „langs een ladder (*parada*) de berghelling beklimmen" genoemd. De leiders van zoo'n feest konden alleen zeer ervaren priesters zijn, die niet voor gewone ziektegevallen te hulp werd geroepen. Meestal deden twee hunner bij zoo'n gelegenheid dienst, en er werd heel wat van hun krachten gevergd. Het werd gevierd kort na den rijstoogst, omdat men dan volop te eten had. Het doel van de plechtigheid, die drie dagen duurt, is om aan de clan gezondheid te verschaffen, of zooals men het zegt: opdat er geen bleekgezichten en zwakken onder ons zullen zijn.

Ik had reeds van verschillende personen broksgewijze inlichtingen omtrent dit feest ontvangen, toen een voormalig Hoofd van Salea, Djojo of Apa nTjabo „de vader van Sabo" geheeten, mij op zijn kalme manier een geregeld relaas van dit feest gaf. Wanneer het *mantjali* zal worden gehouden, wordt eerst een ruime feesthut, *bombaroe*, gebouwd in de onmiddellijke nabijheid van het dorp. De nok van deze hut wordt niet naar den loop van de zon gericht; elke willekeurige richting is geoorloofd. Aan de hut zijn steeds twee ingangen. Er wordt gezorgd dat een massa sirihpinang bijeen is gebracht, en een menigte Dracaenaplanten (*taba*) worden op een hoop op den vloer van de hut gelegd. Bij deze planten zet men twee koperen schalen met voet, *lango* genaamd, beide gevuld met pruimingrediënten. Uit de eene schaal mogen de deelnemers aan het feest zich bedienen; de andere is bestemd voor de dienstdoende priesters.

Tegen den avond eten de menschen in hun huizen en komen dan in de feesthut samen, waar ze zich in

rijen op den vloer neerzetten. De hut is door tal van harsfakkels verlicht. Dan nemen de beide dienstdoende priesters een *taba*-plant in de rechterhand; is het aantal deelnemers bizonder groot, dan wapenen ze ook de linkerhand er mee, om met beide armen tegelijk te kunnen werken. Ieder van hen loopt uitgaande van den hoop Dracaena-takken en de beide schalen een rij van zittenden langs; dezen krijgen elk 6 slagen met het Dracaena-blad op het hoofd. Dit werk laten de priesters vergezeld gaan van een onafgebroken eentonig geroep van: Ae, aeee, aee! Zijn ze langs de eene rij gaande en langs een andere terugkeerende weer bij den Dracaena stapel en de schalen aangekomen, dan zetten ze zich eerst neer om te pruimen. Zijn ze weer op adem gekomen, dan beginnen ze denzelfden rondgang opnieuw; ieder krijgt weer 6 slagen met het Dracaena-blad op het hoofd, maar nu doen ze dit onder het opdreunen van een reciet. Mijn zegsman kende daarvan alleen het begin, dat aldus luidt: *Ee, aa, woerake, walia ri bone, walia ri tamoengkoe, potaro ma'i, peleko mai, keni palekoe mampeesaka tabangi ri wawo ntaoe saatoe jabi-jabi.* „Oo, *woerake*, *walia*-geesten op het zand (wrsch. de zandplaten in de rivieren), *walia*-geesten op de bergen, danst hierheen, spoedt u rammelend hierheen (*leko* staat voor Pos. *reko*, hier „met gedruisch naderen", als de wind, die de takken en bladeren der boomen doet „rammelen"), bestuurt mijn hand bij het kloppen (kletsen) met Dracaena-blad op de meer dan honderd menschen".

Als ze weer op hun uitgangspunt zijn aangekomen, zetten ze zich op de mat neer met een Dracaena-tak in de hand, en reciteeren den heelen nacht door hun strophen, terwijl de deelnemers aan het feest zich te slapen leggen. Dit opdreunen van litanieën heet *melawo*; dit is wel eigenaardig, want in Poso beteekent dit woord: onder een van boven afhangende, tot den vloer reikende sarong van geklopte boomschors zitten van de priesteres, terwijl zij haar litanieën opdreunt.

De laatste beteekenis moet de juiste zijn, terwijl de To Wana er het reciteeren zelf onder verstaan; want bij hen wordt geen zak gebruikt, waaronder de priester gaat zitten. Mijn zegsman verzekerde mij ook dat de taal van de strophen de gewone omgangstaal is. Al de woorden die ze gebruiken moeten dienen om de levenskracht te roepen. Eerst tegen den morgen leggen de priesters zich te slapen.

Bij het eerste hanengekraai staan de vrouwen op om te koken, want er moet 's morgens vroeg gegeten worden. De priesters brengen den dag door met nu en dan eens hun litanieën te reciteeren, en onder de hand door wat te slapen. De deelnemers gaan er op uit om te halen wat er voor het feest noodig is, waaronder ook jonge arenbladeren. Anderen slachten de varkens die voor deze gelegenheid bestemd zijn. Wanneer het donker geworden is, begeven alle vrouwen, die een klein kind hebben, dat „nog zachte ooren heeft", dat in het afgeloopen jaar geboren is, zich met haar zuigeling aan de borst en een hoen in de hand naar de feesthut. Het hoen wordt door haar echtgenoot of door een familielid geslacht boven den stapel Dracaena-takken, zoodat het bloed daarop neerdruppelt. Het hoen wordt dadelijk geroosterd, en voor den maaltijd toebereid. Hebben alle vrouwen met zuigelingen hun plicht gedaan, dan snijdt de priester de kam van een kip (het mag geen haan wezen) af, en strijkt daarmee over de voorhoofden van alle aanwezigen, klein en groot. Dit hoen wordt dan losgelaten in het dorp; het mag niet geslacht of verkocht worden, want dit is de *raa ndare* „het bloed van de *rare*"; de *rare* is een voorwerp, dat beneden ter sprake komt en beschreven wordt.

Nu nemen de priesters een *pomakoe*, d. i. een soort hooge mand, die op den rug gedragen wordt, en waarin men gewend is voorraden (*bakoe*) van den akker of bij het sagokloppen aan te dragen (*momakoe*). Deze mand wordt omwonden met jonge arenbladeren,

en vervolgens wordt er een lang doek omgewikkeld, een soort katoen dat in den Compagniestijd is ingevoerd, en dat de To Wana *bana paramasani* noemen (*paramadani* heeten aan het strand de kleurige vloerkleedjes, die worden ingevoerd, en die door de Mohammedanen vaak als bidkleedjes worden gebruikt). Is de mand op deze wijze versierd, dan beginnen de priesters weer hun litanieën op te zeggen, en al reciteerende nemen ze de Dracaena-takken op, en zetten die overeind in de mand. Uit die takken is er één terzijde gelegd, die als de voornaamste wordt aangemerkt; deze tak moet bizondere kenmerken aan de bladeren vertoonen; men kon mij echter niet opgeven welke. Deze tak draagt den naam van *toemoendonja* „dat waarop het geheel als op de hiel (*toendo*) rust". Bij de de To Loinang verder naar het Oosten is *toemoendo* de titel van den sultan van Banggai; die tak is dus de vorst of de voornaamste van het geheel. Deze tak moet gedurende den heelen duur van het feest in de mand blijven staan, en mag niet gebruikt worden om daarmee de aanwezigen op het hoofd te slaan. Midden tusschen de Dracaena-bladeren wordt de schaal met sirih-pinang geplaatst, die van den beginne aan voor de *walia*-geesten bestemd is geweest. Deze mand met Dracaena-takken nu heet *rare*, en dit wordt door de menschen omschreven als „de kracht van het dorp" (*roso noe lipoe*). Men stelt zich die mand met levenskrachtige planten, waarvan het levenwekkende beginsel nog is versterkt door de toevoeging van kippebloed, voor als een vat met levenselixer, waarvan aan alle clangenooten wordt uitgedeeld [1]).

Is de mand gereed, of zooals het heet „overeind gezet" (*membangoe rare*), dan komen de vrouwen met

---

[1]) In Poso is de *rare* „verschrompeld" tot een rolletje of bundeltje tooverkruiden, die in bladeren van de Dracaena zijn verpakt, en die door de priesteres bij verschillende gelegenheden als een soort tooverstaf wordt gebruikt.

bordjes gekookte rijst aandragen. Deze rijst heet: *bakoe da rakisoe* „proviand, die met de nagel zal worden afgeknepen", welke uitdrukking beneden wordt verklaard. Op die bordjes met rijst ligt een aantal kleine pakjes rijst: voor elk harer kinderen heeft de moeder een pakje klaar gemaakt. Die pakjes heeten *bakoe ntanoana* „proviand voor de levenskracht". Al die bordjes worden om de mand met Dracaena-bakken neergezet, onder het voortdurend reciteeren van de priesters, die aldoor maar „levenskracht bijeenbrengen" (eig. bijeenroepen).

Nu staan de priesters op en gaan weer al de rijen der aanwezigen langs, van wie eenigen slapen, en ieder, of hij waakt of slaapt, wordt met de Dracaena-bladeren geslagen. Dit gebeurt op dezelfde wijze als boven al beschreven is. Wanneer de priesters na hun ommegang weer bij de mand met takken (*rare*) zijn teruggekeerd, en zich hebben neergezet, komt een vrouw naast de mand zitten; dit is de *to mongkisoe* „degeen die met de nagels afknipt". Zij neemt de kleine pakjes van de borden af, en legt deze om de *rare*-mand heen; daarna stort zij de rijst van de borden op een rijstwan, die met bladeren is bedekt. Deze rijst van de borden van alle gezinnen der clan werkt ze met de vingers door elkaar, en verdeelt ze dan weer over de verschillende bordjes. Dit telkens van den hoop rijst afnemen van een deel om het op een bordje te leggen heet *mongkisoe*. In dit geval moet het „met de nagel afknippen" dus in ruimeren zin worden opgevat. Is de dooreengemengde rijst weer over de bordjes verdeeld, dan roept ze: „Brengt de toespijs voor het met de nagel afgeknipte" (*Keni mai ira ngkadjoe kisoe*). De vrouwen brengen dan gekookt vleesch aan van de hoenders, die boven den hoop Dracaena-takken zijn geslacht. Deze toespijs stort de *to mongkisoe* op de rijst op de bordjes, en legt daarna op elk bordje de pakjes die erbij behooren. De dooreengemengde rijst op de bordjes heet *bakoe mbalia bae* „teerkost van den grooten *walia*-geest".

Is de vrouw met haar werk gereed, dan komt iedere huismoeder haar bordje terughalen, en het gezin eet die rijst op. De eene familie mag niet eten van de rijst van het andere huishouden, want dan zou de zuigeling uit het gezin, waarvan de rijst is, sterven (men denkt zich dus in die rijst de levensgeest van het gezin; als iemand uit een ander gezin van die levenskracht eet, pleegt hij diefstal, waardoor de anderen aan levenskracht te kort komen, en het zwakste wezen uit dat gezin, de zuigeling, zal sterven). Is deze maaltijd afgeloopen, dan beginnen de priesters weer te reciteeren, en eerst bij het aanbreken van den morgen leggen ze zich te slapen.

Op den tweeden dag heeft het *mampebadjo* plaats, welk woord dezelfde beteekenis heeft als *mopaondjoe* „masseeren". Nadat de morgenmaaltijd is afgeloopen, waarbij het vermengen en verdeelen (*mongkisoe*) van de rijst weer plaats heeft, zooals op den avond te voren, verzamelen de deelnemers zich tot groepen van 20 tot 40 lieden. De priesters loopen nu al reciteerende achter deze menschen heen, terwijl zij ze met Dracaena op het hoofd slaan, zooals reeds beschreven is. Wanneer ze hiermee gereed zijn, doen de menschen hun baadjes uit, en strijkt de priester elk met de vlakke hand een poos lang over den rug onder het uitspreken van de volgende woorden:

Badjo nandjee ndja'oe, *samandja'oe ntimpale.*	Strijk bewegend daarheen, overal daar wordt met de hand gewreven.
Badjo nandjee ire'i, *nitimpale samare'i.*	Strijk bewegend hierheen, met de hand wordt overal hier gestreken.

Dan neemt de priester zijn Dracaena-tak weer op, en blaast daarlangs op de kruin van het hoofd van den gewrevene. Het masseeren, zegt men, dient om alle kwaad (ziektekiemen) uit het lichaam te verwijderen.

Ieder ondergaat deze behandeling. Als de eene groep is afgewerkt, gaat ze heen en treedt een andere in haar plaats. Dit werk neemt het grootste deel van den dag in beslag. Hebben allen een beurt gehad, en is het donker geworden, dan worden twee koperen kommen (*baloesa*) met water aangebracht, en nu beginnen de priesters de verzamelden met dit water te besprenkelen door de Dracaenabladeren er in te dompelen, en die over de hoofden uit te slaan. Voor elke groep wordt de plant driemaal in het water gestoken. Dit werk heet *momopasi* „ontvellen, afschaven van de huid" (misschien met de bedoeling om den mensch een nieuwe huid te geven). Na afloop hiervan wordt weer rijst aangebracht, en heeft het *mongkisoe* plaats. Na afloop van den maaltijd reciteeren de priesters niet meer, maar leggen ze zich te slapen om kracht te verzamelen voor den volgenden dag. Gedurende den ganschen nacht wordt er door mannen en vrouwen de priesterdans (*motaro*) uitgevoerd. Ieder die deze kunst verstaat, mag er aan meedoen.

Den volgenden dag is het de feestdag bij uitnemendheid ; dan slacht elk gezin ten minste 1 hoen ; ook enkele varkens laten het leven. Een groote hoeveelheid rijst wordt gekookt, die *bakoe ntaoe melae* wordt genoemd, „leeftocht voor hen die te hulp snellen", dat zijn de gasten uit andere dorpen, die op dezen dag het feest komen bijwonen. In den morgen heeft men nog onder elkaar gegeten, gepaard met *mongkisoe.* Daarna is ieder in de weer met koken. Dien dag reciteeren de priesters slechts nu en dan een beetje. Tegen den middag komen de gasten, die ook hun geschenken voor het feest meebrengen, bestaande in rijst, hoenders en palmwijn.

Terwijl het nog licht is, brengt elk gezin een fraai kleedingstuk in de feesthut : de een brengt een baadje, de ander een sarong of kain, weer een ander een nieuwen hoofddoek. Al deze kleeren worden over een lijn gehangen, die om de mand met Dracaena-takken, de

rare, is gespannen. Wanneer allen hun bijdrage hebben geleverd, gaan de priesters weer reciteeren. Als ze dit een poosje hebben gedaan staan ze op en bekleeden zich met de kleeren, die over de lijn hangen, het eene stuk doen ze over het andere aan. Zoo toegetakeld reciteeren ze een poos; dan gaan ze naar de mand met Dracaena, de *rare*, toe; een hunner neemt er de hoofdtak *toemoendonja* uit, de ander klemt de overige takken in den arm. Hiermee gaan beiden heel langzaam naar de trap van de feesthut, en zetten zich op het boveneinde ervan neer om hun reciet te houden. Volgens mijn zegsman doen ze met hun woorden niet anders dan om *tanoana*, levensgeest, vragen. Zijn ze hiermee klaar, dan dalen ze heel langzaam de trap af, en betreden de pisangbladeren, waarmee men den grond heeft belegd, want hun voeten mogen de aarde niet aanraken. Zoo staan ze daar met het aangezicht naar het Oosten gewend en heffen een gejuich aan en schreeuwen: lelelelele! Dit wordt driemaal herhaald.

Onderwijl worden de matten waarmede de vloer van de hut bedekt is, weggehaald, en de trom en de gong worden opgehangen. Zoodra de priesters weer in de hut zijn teruggekeerd, worden beide instrumenten in een bepaald rythme geslagen en dan gaan de priesters, nog steeds met de Dracaena-takken in den arm, dansen (*motaro*). Men noemt dit *mampomoseka taba* „met of voor de Dracaena-takken een spiegelgevecht houden". Zesmaal zetten ze zich neer om te rusten, en even zooveel malen staan ze op om te dansen. Hier komt het karakter van dezen over heel Midden Celebes verspreiden priesterdans duidelijk uit als een gestyleerd gevecht tegen de booze machten om de levenskracht voor de menschen, vertegenwoordigd in de Dracaena, op hen te veroveren, en tegen hen te beschermen.

Nadat de priesters dezen dans zesmaal herhaald hebben, brengen de moeders haar zuigelingen weer, zooals zij op den eersten avond van het feest hebben gedaan,

en dan blazen de priesters langs de tak op hun kruin. Als ze zóó bij alle zuigelingen hebben gedaan, doen ze hetzelfde bij alle aanwezige menschen en kinderen. Intusschen heeft men den maaltijd gereed gemaakt, die weer gepaard gaat met *mongkisoe*.

Nu volgt de laatste acte van het feest, die *mambaro* heet, d.i. zich verwijderen, heengaan. De versierde mand (*pamakoe*), waarin de Dracaena-takken hebben gestaan, wordt met een zonnehoed, *toroe*, toegedekt, en daaroverheen zwaaien de priesters de Dracaena-takken al maar door reciteerende. Driemaal doen ze dit, terwijl ze in de tusschenpoozen wat uitrusten. Met deze handeling laten ze de *walia*-geesten naar hun woonplaatsen terugkeeren. Hiermee is het feest geëindigd. Men eet nog eens gezamenlijk, en dan houdt men den ganschen nacht reidansen (*mokajori*).

Op den eersten dag van het feest hebben de vrouwen een menigte platte pakjes gemaakt van gepelde rijst, die in bladeren worden gevouwen. Deze pakjes worden in bamboekokers geschoven, daaraan wordt water toegevoegd, en op den laatsten dag van het feest worden die pakjes in hun kokers gekookt. Zoo'n pakje gekookte rijst heet *sioewi* „wat in een bamboe gekookt is". Al die pakjes worden onder de deelnemers aan het feest en de gasten verdeeld. Voor elken priester worden twee manden (*kalando*) van rotan met deze pakjes rijst gevuld; bovendien geeft elk gezin, waarvan een zuigeling op het feest behandeld is, een levend hoen. Deze manden worden de priesters nagedragen, als ze zich naar huis begeven; dit gebeurt onder het slaan op de trom. De moeders met haar zuigelingen vergezellen de priesters een eindweegs, en keeren dan naar de feesthut terug, waar ze langs de andere trap dan die waarlangs ze naar beneden zijn gegaan, naar boven klimmen. Hier worden ze door de daar aanwezige lieden ontvangen, alsof ze pas van een ander dorp zijn gekomen. Men zet haar sirihpinang voor, en men vraagt haar: „Ge komt zeker van

heel ver hier vandaan?" De vrouw antwoordt: „We komen heelemaal van de zee, hier ver vandaan; het kind heeft geen vader meer, en zijn ledematen zijn gevoelloos (slapend) geworden door het lange dragen in den draagdoek".

De levende hoenders, die de priesters van de moeders krijgen, worden door hen gevoed als plaatsvervangers van de kinderen. Drie nachten na afloop van dit feest worden de Dracaena-takken naar beneden gebracht en geplant. Ik teeken hierbij nog aan, dat zoowel de priesters als de deelnemers aan het feest zich uit de feesthut mogen verwijderen. De vier dagen van het feest dragen de volgende namen: de eerste dag is de *eo mpowalia* „dag van het priesterwerk"; de tweede de *eo mpopaondjoe* „de dag van het masseeren"; de derde de *eo mpongôropi* „de dag van het uithongeren" (dit is de groote dag, waarop zeer veel gegeten wordt, zoodat deze naam waarschijnlijk als spot moet worden opgevat); de vierde *eo mpotao* „de dag van het naar beneden brengen", het heengaan der priesters en het wegbrengen van hun loon.

Bestuur.

Zooals reeds is medegedeeld leefden de To Wana in clans te zamen, waarvan er aan de Boven-Bongka 4 waren: de To Pasangke, de To Boerângasi, de To Kasiala, en de To Oentoe noe Oeë. Iedere clan had een plek, waar de leden samen kwamen als ze een feest te vieren hadden. Op die plek waren enkele groote woningen gebouwd, maar men woonde er niet. De menschen huisden het heele jaar door op de akkers. Wannneer velen zich aaneengesloten hadden om één akkercomplex te bewerken, bouwden ze wel eens een groote woning midden tusschen de akkers voor hen gezamenlijk, maar meestal waren de huizen klein, en boden ruimte voor twee gezinnen.

Bij zulk een verspreid wonende bevolking was van besturen geen sprake. Elke huisvader was zijn eigen

meester. Maar behalve de To Pasangke had elke clan zijn eigen opperhoofd, die den titel voerde van *bâsali*. Dit woord kan afgeleid zijn van het Mal. *besar* „groot". Alle inheemsche titels van hoofden bij andere Toradjastammen hebben de beteekenis van „de groote". Opmerkelijk is dat de To Pasangke zulk een algemeen Hoofd niet kenden; zij erkenden den *bâsali* van de To Oentoe noe Oeë als hun meester. De *bâsali* der To Kasiala droeg den titel van *mokole*, wat op invloed van de Bare'e Toradja's van uit het Noorden wijst. De leden van de clan hielpen hun *bâsali* bij zijn akkerwerk en bij het bouwen van zijn huis. Deze hulp betoonde men ook aan gewone menschen; het onderscheid bestond alleen hierin, dat gewone menschen de ondervonden hulp met wederdiensten moesten vergelden, terwijl de *bâsali* dit niet behoefde te doen. Belasting in rijst en dergelijke werd niet aan hem opgebracht.

De *bâsali* werd door de leden van de clan gekozen uit het *bâsali*-geslacht. Men koos steeds een persoon die in staat was de belangen van de clan te verdedigen. Wanneer men kwaad sprak van den *bâsali* of op andere wijze oneerbiedig tegenover hem was geweest, meende men daarvoor gestraft te zullen worden door langzaam uitteren (*napoboeto*), door geelzucht of het opzetten van den buik. Men kan zulks alleen voorkomen door zijn fout te erkennen en die te delgen door het betalen van 4 koperen borden.

De *bâsali* was rijk. Als iemand niet in staat was zijn schuld te betalen, dan deed de *bâsali* dit voor hem, en dan werd die man zijn slaaf. Had iemand iets gedaan waarvoor men hem wilde dooden, dan vluchtte hij naar den *bâsali*. Men mocht hem dan niet meer naar het leven staan; zijn zaak werd met een boete afgedaan, die meestal door het Hoofd werd betaald, waarna de schuldige als slaaf bij hem bleef. De *bâsali* hield er dus de meeste slaven op na. In den ouden tijd moet er nimmer van slavenhandel sprake zijn

geweest, maar nadat men aan den radja van Boengkoe onderworpen was geraakt, verkochten de *bâsali* wel schuldslaven naar Boengkoe. Vooral het Hoofd van Kasiala schijnt dit geregeld gedaan te hebben. Een mensch had een gemiddelde waarde van 25 *kadjoe*, waarmee stukken ongebleekt katoen (*balasoe*) worden bedoeld. Voor een stuk van dit katoen kon men ook een koperen bord (*doela*) geven, dat een even groote waarde had.

Ook andere vermogende lieden konden zich de weelde veroorloven er een of meer schuldslaven op na te houden. Als een slaaf veel geslagen werd, geen eten genoeg kreeg, of op andere wijze mishandeld werd, vluchtte hij naar den *bâsali* van zijn eigen of van een andere clan, en vernielde in diens huis het een of ander. In zoo'n geval eischte degeen bij wien de slaaf was opgeklommen, zulk een hooge schadevergoeding voor het vernielde, dat de oude meester het maar beter vond den gevluchte in zijn nieuwe woning te laten. Soms echter betaalde hij de geëischte schadevergoeding om den slaaf terug te krijgen, en hem daarna uit wraak naar Boengkoe te verkoopen.

Deze bizonderheden en de rol die de *bâsali* in den oorlog vervulde, doen vermoeden, dat deze lieden van vreemden oorsprong zijn. Dit wordt nog zekerder door de omstandigheid, dat de To Pasangke, die een oorspronkelijker stadium van dit volk vertegenwoordigen, geen *bâsali* hebben gehad, maar alleen gezinshoofden, die den naam doegen van *taoe toe'a*. Wanneer ik over de ambten bij de To Wana spreek, moet ik dit wel in den verleden tijd doen, want door het feit, dat de menschen zoo vaak zijn opgejaagd en uit elkaar geslagen, is er niet veel van het oude clanwezen overgebleven.

Onder den *bâsali* stond de *bonto*, die wordt aangeduid als de „voet" van den *bâsali*, dus degeen, die er op uit gezonden werd om geschillen te onderzoeken en zaken te regelen. Het was de *bonto*, die de menschen

bijeenriep, wanneer men op den akker van den *bâsali* zou gaan werken. Daartegenover stond dat de *bâsali* de aanvoerder was, als men gezamenlijk de akkers van den *bonto* klaar ging maken. Alle aangelegenheden, die men door zijn Hoofd beslist wilde hebben, bracht men eerst ter kennisse van den *bonto*. Deze functionaris werd ook steeds uit hetzelfde geslacht gekozen. Wij hebben dus in hem waarschijnlijk het eigenlijke volkshoofd te zien. Er zou dan onder de To Wana dezelfde toestand hebben bestaan als onder de To Mori, die naast hun uitheemschen vorst hun oorspronkelijk Hoofd, eveneens met den titel van *bonto*, hadden (zie J. Kruyt, *De Moriërs van Tinompo*, Bijdragen 80, 1924, bl. 58—61).

De *bâsali* huwde met een meisje uit zijn eigen geslacht, maar meermalen nam hij zich ook een vrouw uit het volk, *taoe mabôrosi* „de groote hoop". Rustte er op zoo'n meisje een schuld, die door een misstap van een harer familieleden op haar was komen te rusten, dan verviel die schuld bij haar huwelijk, want hierdoor behoorde zij niet meer tot het volk (*taoe mabôrosi*), maar was zij gelijk geworden aan den *bâsali*; dit heette *kasintoewoe mbawo mbo'o* „de kruinen hunner hoofden zijn even hoog". De *bâsali* betaalde voor dit meisje een bruidsschat (*salandoa*) hooger dan er voor haar betaald zou worden als iemand uit het volk haar tot vrouw nam; bovendien werd de bruidsschat dan in een hoofddoek geknoopt, wat met de *salandoa* van het volk niet mocht worden gedaan.

Wanneer de *bâsali* iets tegen de adat had misdreven, werd hij door den *bonto* beboet, en het bedrag dat hij voor zijn vergrijp moest storten was steeds hooger dan dat wat van iemand uit het volk voor eenzelfde fout werd gevraagd. Wanneer er in het *bâsali*-geslacht een dapper man was, werd deze tot aanvoerder of voorvechter (*talenga*) gekozen; de regeerende *bâsali* kon nooit tegelijk aanvoerder in den oorlog zijn, want hij moest thuis blijven, als men uittrok. Was geen

geschikt man in het *bâsali*-geslacht te vinden, dan werd een burger aangesteld.

Men betoonde aan alle leden van het *bâsali*-geslacht eerbied, het meest aan het regeerende Hoofd. Waar de lijken van gewone menschen zonder veel omslag in den grond werden gestopt, bleef dat van een *bâsali* een paar dagen boven aarde staan, omdat men alle leden van de clan bijeen moest roepen, en tijding werd gezonden aan de Hoofden der andere gemeenschappen. Als we straks over de lijkbezorging spreken, zullen we zien hoe de dooden onder het volk worden begraven. Daar het van belang is voor de typeering van den *bâsali* als een uitheemsch geslacht om de gegevens omtrent hem bijeen te houden, deel ik hier mede, hoe men handelde met het lijk van een Hoofd.

Zoo mogelijk werd een kist voor het lijk uit een boomstam gehakt in den vorm van een prauw. Zoo'n kist heet *bangka*, met welk woord ook een vaartuig wordt aangeduid (dit is ook nog het geval aan het Poso-meer). Was niemand in staat zulk een kist te hakken, dan vergenoegde men er zich mee het lijk op te bergen tusschen planken, die bij elkaar werden gebonden.

Ook het graf voor een Hoofd werd anders gegraven dan voor den gewonen man: eerst recht naar beneden, waarna in een van de lengtewanden een nis werd uitgegraven, waarin de kist werd geschoven, nadat ze in de kuil was neergelaten; vóór de nis werd een plank gezet om te voorkomen dat de aarde er in zou dringen, en daarna werd het gat met aarde opgevuld. Een dergelijk graf maken heet *ralea ntana* „een hol maken" (*lea*, Boeg. *leang*, Mal. *liang*).

De hut, die op het graf werd opgericht, was grooter dan die voor gewone menschen; terwijl de laatsten geëerd werden met zes vlaggetjes die op de hut werden gestoken, wapperden op het graf van een Hoofd negen vlaggen. Verder werden op het graf vier planken

in rechthoekigen vorm overeind gezet, en de ruimte daarbinnen werd opgevuld met aarde. Daarover werd een vloer van bamboelatten gelegd. In het dak van de grafhut werd een zoldertje aangebracht, waarop de gebruiksvoorwerpen van den overledene werden geplaatst, zooals de sirih-pinangtasch (*oeba*). Het behoeft nauwelijks gezegd, dat voor de doodenmalen van een *bâsali* veel hoenders en varkens werden geslacht (buffels hebben de To Wana niet gehad).

Voor een *bâsali* namen de Hoofden van andere clans den rouw aan door een lap wit katoen, dat overschoot van het goed, dat voor het lijkkleed was gebruikt, als hoofddoek te dragen. Dan trad de rouwtijd (*ombo*) in, die niet voor gewone menschen in acht genomen wordt. Zoolang de rouwtijd duurde, mocht geenerlei leven worden gemaakt: er mocht niet op de trom worden geslagen (een zieke mocht dus voorloopig niet door een priester worden gecureerd, want bij dit werk wordt op trom en gong geslagen), men mocht geen reidansen uitvoeren (*mokajori*). Wanneer vreemdelingen in de streek kwamen, niettegenstaande ze aan de op de wegen opgerichte teekenen konden zien, dat daar rouw werd bedreven, dan werden ze vastgehouden, en ze mochten het oord niet verlaten dan nadat de rouwtijd was verstreken; dit heette *nasoko ntjoeka ombo* „door den rouwtijd (den duur van den rouw) gegrepen". Men mocht in dien tijd zijn speer niet in den grond vaststeken (*joe'a natamboeli*), maar men moest dit wapen ergens tegenaan zetten. Het was in dien tijd ook niet geoorloofd een zonnehoed op te hebben. Men mocht niets over den schouder dragen: de speer hield men in de hand, en de bamboe watervaten werden in een mand op den rug vervoerd.

De *bâsali* was de eenige, bij wiens overlijden men uittrok om een menschenhoofd te zoeken; hierover zal ik een en ander mededeelen, wanneer wij over het koppensnellen spreken. Tijdens hun leven was voor den *bâsali* geenerlei spijs verboden: zij aten alles wat

het volk ook eet [1]). Leden van het hoofdengeslacht zeiden mij, dat ze er nimmer van hadden gehoord, dat hun ziel bij den dood naar een andere plaats zou gaan dan die waarheen men zegt, dat de ziel van den gewonen man gaat. Ook werd het huis van een Hoofd, als hij gestorven was, even goed afgebroken en ergens elders weer opgericht als dit veelal het geval was met woningen van burgers, waarvan de huisvader was overleden; men vindt zoo iets heel natuurlijk, *maka mate poeënja* „want de eigenaar ervan is overleden"; men was bang om in een huis, waarvan de eigenaar was overleden, te blijven wonen.

De Heer van Boengkoe.

Alle *bâsali* en de *mokole* van Kasiala waren oorspronkelijk even hoog in rang, maar nadat men den radja van Boengkoe als heer was gaan erkennen, stelde deze den *mokole* van Kasiala aan als zijn vertegenwoordiger in het binnenland met den titel van *mokole tongko*, een waardigheid die ook onder de Posoërs voorkwam, waar de vorst van Loewoe enkele Toradja-hoofden in het binnenland aanstelde als zijn *tongko*. Iedere oude To Wana die over dit punt te spreken kwam, kon er zijn ongenoegen niet over verbergen, dat juist dit Hoofd boven (niet over) hen gesteld was, omdat hij de aanleiding is geweest, dat de To Wana aan Boengkoe onderdanig werden.

De macht van Boengkoe over de To Wana stamt niet uit zeer ouden tijd. Djojo (Apa nTjabo) de laatste *bâsali* van Boerângasi, een man die steeds met den titel van *mokole* wordt toegesproken (waarschijnlijk onder invloed van de aan het zeestrand wonende Bare'e sprekende To Lalaeo) vertelde mij, dat zijn groot-

[1]) Bij vele Toradja-stammen vindt men het verbod voor leden van het hoofdengeslacht om roode rijst te eten. Dit verbod bestaat onder de To Wana niet. Alleen zieken mogen geen zwarte rijst eten, omdat men meent dat hierdoor de krankheid zal verergeren.

vader het eerst het tribuut aan Boengkoe heeft opgebracht (Djojo is iemand van tusschen de 50 en 60 jaar).

Van oudsher stonden de To Wana in eenige betrekking tot Banggai, maar deze verhouding is nimmer die van *mepoeë* „als heer en meester erkennen" geweest, maar die van *mekasiwia* „elkaar als gelijken erkennen". In het laatste geval werden tusschen de landen of volksstammen, die in deze verhouding tot elkaar stonden, geregeld geschenken gewisseld, en beide partijen hadden zich verbonden elkaar wederzijds te helpen. Alleen was die als de „jongere" van de twee „gelijken" beschouwd werd, verplicht om de te wisselen geschenken naar den „oudere" te brengen, en daar het tegengeschenk in ontvangst te nemen. Zoo gingen afgevaardigden van de To Wana onder leiding van een of meer *bâsali* elk jaar naar den radja van Banggai toe; ze namen dan als geschenken mede: 1 mat, 7 bosjes (*nanggo*) uien, en een jachtspeer met weerhaak (*rama*). De aanleiding waardoor men tot Banggai is gekomen in de verhouding van *mekasiwia* wist niemand te vertellen [1].

De eerste van de To Wana-clans aan de Boven-Bongka, die aan den radja van Boengkoe onderworpen werd, was Kasiala. Wat daarvan de reden is geweest, wist men niet meer met zekerheid te vertellen. De meer genoemde *mokole* van Salae zei, dat twee slaven van den radja van Boengkoe, Torede en Togara geheeten, naar Kasiala waren gevlucht, en daar waren gestorven (gedood ?). Toen de radja van Boengkoe naar de weggeloopen slaven liet zoeken, kwam hij in aanraking met de lieden van Kasiala, en dit had ten gevolge, dat zij zich aan den radja van Boengkoe onder-

[1]) In zijn Bare'e-Nederlandsch Woordenboek zegt Adriani op *kasiwia*, dat dit woord waarschijnlijk een andere uitspraak is voor *kasoewia* „pokken". Het *mekasiwia* wordt daar ter plaatse en ook niet onder *wia* opgegeven. In Poso bestond het *mekasiwia* tusschen de To Pebato en de To Sigi, tusschen de To Kadomboekoe en Todjo, tusschen de To Lage en Parigi.

wierpen. Sommigen zeggen, dat de onderwerping langs vreedzamen weg plaats vond; anderen beweren, dat Boengkoe de To Kasiala heeft bevochten.

Elk jaar zond Boengkoe katoen van 8 reaal waarde aan den *mokole* van Kasiala. Een kain had een waarde van 1 reaal; een hoofddoek gold voor een halve reaal of *ledja*. Al deze katoenen goederen bij elkaar droegen den naam van *topi*, dat natuurlijk een ander woord is dan *topi* „vrouwensarong". Deze *topi* dan werd onder de To Kasiala (later onder alle To Wana-clans aan de Boven-Bongka) verdeeld: een kleine nederzetting van menschen ontving een stuk katoen ter waarde van een halve reaal (*ledja*), een grootere vestiging kreeg iets van een heele reaal. Voor een halve reaal moest men 4 stukken (*toemboe*) was (*taroe*) opbrengen, voor een heele reaal 8. *Toemboe* beteekent een stutpaal, die naast een andere paal wordt gezet om het huis mee te helpen dragen. Zoo'n stuk bijenwas was een handspan lang; de dikte verschilde.

Nu gebeurde het dat Kasiala zich niet in staat voelde om deze schatting alleen op te brengen. Het is mogelijk dat dit inderdaad het geval was, maar vermoedelijk verdroot het Kasiala, dat het alleen aan Boengkoe onderhoorig was. Het noodigde daarom Boerângasi uit om mee te helpen aan het opbrengen van de vereischte hoeveelheid bijenwas. Boerângasi weigerde onder voorgeven, dat het al een heer had in den radja van Banggai. Nu zette Kasiala Boengkoe aan om Boerângasi te bevechten. De To Boengkoe vielen inderdaad de To Boerângasi aan, maar dezen sloegen den vijand af. Ze hadden hun versterking te Pinaloë, en beide partijen hadden afgesproken, dat degeen die den strijd zou winnen, over den ander zou heerschen. Het beleg duurde 2 maanden, zoodat de Boengkoeërs maïs moesten planten om zich voedsel te verschaffen.

De onderhandelingen die daarop volgden, leidden er echter toch toe, dat Boerângasi er in toestemde den radja van Boengkoe als heer te erkennen. De To

Oentoe noe Oeë en de To Pasangke volgden nu vanzelf dit voorbeeld. Hieraan is hetzelfde verhaal verbonden, dat we overal elders in Midden Celebes vinden: Toen de To Boengkoe in hun hoofdplaats Laboean terug waren, zonden ze een buffelhoren aan de To Wana met de uitdaging erbij deze met één slag door te hakken. De To Wana kookten den horen, en toen hij zacht was, hakten ze dien met één slag door. Op hun beurt zonden de To Wana nu aan Boengkoe een *noti boeja*, een stuk wit hout, dat zoolang het versch is gemakkelijk te bewerken is, maar als het droog is geworden, is het niet meer door te hakken vanwege de taaiheid der vezels. De Boengkoeërs legden het in deze tegen de Boschmenschen af. Toen zonden de To Boengkoe aan de To Wana twee stukken bladsteel van den sagopalm, die in kruisvorm op elkaar gebonden waren, met de opdracht de stukken met één slag door te hakken. De To Wana waren zoo slim om niet te hakken, maar de stukken door te snijden. Toen erkende de radja van Boengkoe de meerderheid der To Wana, en hij kwam met een groote prauw voor Tokala om zijn hulde te bewijzen. Hij liet een reuzekanon afschieten, dat den naam droeg van *ndindi wita* „die de aarde laat trillen". De To Wana hoorden dit, en zeiden tot elkaar: „Menschen die zoo iets tot stand kunnen brengen, moeten goden zijn; het zou ons ongeluk brengen als zij aan ons eer bewezen; laten wij dit aan hen doen". En zoodoende werd de radja van Boengkoe de heer der To Wana.

Te Taronggo, onder de To Pasangke, vernam ik een verhaal omtrent den aanvang van Boengkoe's overheersching, dat veel op een legende lijkt. Niet ver van Taronggo lag in den ouden tijd een dorp Lengko dongkaja, dat een vrouw tot hoofd had, Indo Mangkoe geheeten. Deze had een slaaf, die den naam van Boengkoe „bult, bochel, ook heuvel" droeg; deze man was zeer bedreven in het vangen van wilde varkens. Toen hij alle varkens in die streek gedood had, zei zijn meesteres tot hem: „Boengkoe, ga een

ander land zoeken, waar veel varkens zijn, dan verhuis ik daarheen". De slaaf trok er op uit, en kwam in het tegenwoordige Laboean in Boengkoe aan. Dit land was toenmaals nog geheel onbewoond. Nadat hij zich hier eenige welvaart had verschaft, dong hij naar de hand van een Banggaische prinses, met wie hij ook trouwde. Hij kreeg een menigte nakomelingen. Natuurlijk wilde hij niets meer van zijn meesteres weten, eischte daarentegen, dat zij hem als heer zou erkennen, omdat zijn geslacht veel grooter in aantal was dan het hare. Aan dezen eisch voldeed zij, en zoo is het gekomen, dat de To Wana tot op dezen dag aan Boengkoe onderworpen zijn.

De vorst van Boengkoe of zijn afgezant kwam nooit in het binnenland. Hij bleef te Tokala aan het zeestrand, een dorp, dat zooals ik reeds heb gezegd, bewoond wordt door To Wana die naar beneden zijn komen zakken, en To Lalaeo, een Bare'e sprekende stam uit Todjo. Het Hoofd van Tokala droeg den titel van *bale mbana* (de To Wana kennen dit woord niet in de beteekenis van „vriend"; *bale* moet hier dus zijn de staak, waarmee een vaartuig wordt voortgeboomd; *bale mbana* is dan „de staak van het bosch", degeen dus die het bosch — hier de menschen die er wonen — voortboomt, naar den heer brengt). Als de vorst gekomen was, trok de *bale mbana* de bergen in om de menschen te waarschuwen, en dan kwamen de *taoe toe'a* „oudsten, voornaamsten" naar beneden. De *mokole tongko* van Kasiala zorgde, dat de voorgeschreven hoeveelheid bijenwas bijeenkwam; deze werd naar Tirôngani gebracht, een dorp 5 KM van Tokala verwijderd, en dan ging de *bonto* van Tirôngani met den *mokole tongko* mede naar den *kapitan laoet*, den vertegenwoordiger van Boengkoe's vorst te Tokala.

De bijenwas werd blijkbaar beschouwd als de schatting van de mannen; want behalve deze gaf de man nog voor zijne vrouw en voor elk van zijne kinderen een kleine bos rijst. Deze bossen waren zoo dik als een

dunne bamboe, en de stelen werden boven den band, die ze bijeenhield in tweeën gescheiden bij wijze van versiering. Men zei zoo te doen, opdat de rijst zou gelukken. Ook bracht men gepelde rijst, in bladeren verpakt; zoo'n pakje heet *linopo* (bij de West Toradja's heet een pakje rijst in blad gewikkeld *lopo*; zulke pakjes worden alleen bij offerfeesten gemaakt en gegeten). Een wit hoen mocht bij deze hommage niet ontbreken.

Rechtspraak.

Wanneer iets gestolen was, trachtte de eigenaar er zelf achter te komen, wie zijn eigendom had weggenomen. Als hij te weten was gekomen, wie de dief was, ging hij zelf met hem spreken, of hij zond er een bloedverwant op af. Wanneer de dief zijn schuld bekende, gaf hij het ontvreemde voorwerp terug, maar dit nam de eigenaar niet zonder meer aan: de schuldige moest er iets bij doen om den eigenaar te bewegen het zijne terug te nemen, en er geen rechtszaak van te maken. Is het gestolene van niet veel waarde, dan is een aarden bordje (*pingga*) als toegift voldoende. Dit geschenk heet *langkoe* „datgene waarop men zich drijvende houdt", datgene waaraan men zich vastklampt om niet onder te gaan.

Kon de zaak niet in der minne geschikt worden, dan werd ze aan den *bonto* meegedeeld, die er met den *bâsali* over sprak; getuigen werden opgeroepen, en de zaak werd in den breede onderzocht. Als boete op diefstal stond 3 × 5 voorwerpen; dit was de *sala lima* „de misslag van de hand", of *ada lima* „het voorschrift van de vijf. De voorwerpen waren niet altijd overal gelijk; dit hing af van de waarde van het gestolene. Was deze hoog, dan werden 3 × 5 kains (*lipa*) geëischt. Gewoonlijk sprak men van 3 × 5 *rea* (reaal), maar dit werd in goederen omgezet. Zoo gold een koperen bord (*doela*) voor 5 *rea*. De boete werd veelal afgedaan met aarden bordjes; was de waarde van het gestolene niet groot, dan stelde men zich tevreden met 5 stuks. Het gebeurde ook wel,

dat men als boete één stuk van waarde vroeg, bv. een baadje of een hoofddoek, en dan werden aan dit eene voorwerp 4 koperen duiten toegevoegd om de „vijf" vol te maken. Bij deze boete van 3 × 5 *rea* was inbegrepen, dat de dief het gestolene teruggaf. Kon hij dit niet meer doen, dan moest boven de boete nog 5 *rea* gegeven worden.

Op het stellen van rijst stond dezelfde boete als op het wegnemen van een voorwerp. Had men slechts enkele bossen weggenomen, dan was de bestolene met aarden bordjes als boete tevreden; was de hoeveelheid rijst belangrijker, dan werden koperen borden en kains geëischt.

„Zóó was de adat", verzuchtte Doe'oe (Apa i mPogoli), hoofd van Watoe Kandjoa, toen hij mij hierover sprak, „maar velen hielden er zich niet aan. Sommigen eischten maar als boete wat hen in den zin kwam, tot 30 kains toe. Dit noemen wij *moaloe biroe* [1]). En als de schuldige zoo'n hooge boete niet betalen kon, werd hij slaaf".

Boeten (*giwoe*) voor grootere misdrijven worden geteld met *kadjoe*, waarmee in de eerste plaats werd aangegeven een stuk of blok ongebleekt katoen (*balasoe*), dat in den ouden tijd in heel Midden Celebes een waarde vertegenwoordigde van 1 rijksdaalder. Eén kain was *sangkadjoe* „1 stuk"; zoo ook een koperen bord (*doela*), een groot hakmes (*wada bae*).

Wanneer iemand een ander zonder opzet verwondde, moest hij *tamba mbela* „belegsel van de wond" geven. Hij gaf dan een kippeveer, waarmee men gewoon is wonden te reinigen door hiermee water op de wond te brengen; verder bladeren van de *langi badjoe*, een boom die alleen dicht bij het zeestrand wordt gevonden;

---

[1]) *Aloe biroe* uit het Mal. *haroebiroe*, onheil of verwarring stichtend optreden (Bare'e-Nederl. Wdbk. op *aloebiroe*). In Poso gebruikt men voor het plegen van onrechtmatige handelingen de sprekende uitdrukking *motengko batoe* „steenen krom maken". Met steenen wordt de adat bedoeld, die onveranderlijk moet zijn.

de bladeren ervan worden veel gebruikt als medicijn op wonden; ze worden daartoe eerst fijn gestooten; verder moest hij een boete van 5 *rea* of 1 koperen bord (*doela*) betalen. Stierf de gewonde, dan werd de boete aanmerkelijk hooger, en steeg tot 25 stukken (*kadjoe*) katoen, d.i. de waarde van een mensch. Waren de verwonde en degeen die de wond had toegebracht aan elkaar verwant, en was men elkaar welwillend gezind, dan zorgde de laatste voor het doodenfeest (*saboe*), wanneer degeen dien hij had verwond, mocht komen te sterven.

Was iemand de oorzaak, dat een huis afbrandde, dan moest hij de woning weer opbouwen, en alles vergoeden, wat daarin verbrand was. Was hij hiertoe niet in staat, dan werd hij slaaf bij den benadeelde.

Wanneer de *båsali* uitspraak moest doen in zaken, waarbij twee personen rechten deden gelden op hetzelfde voorwerp, of wanneer in schuldzaken de schuldenaar volhield het van hem geëischte reeds betaald te hebben, of iemand ontkende iets gedaan te hebben, waarvan hij werd beticht, dan kon de zaak niet anders opgelost worden dan door middel van een godsoordeel. De To Wana hebben dezelfde godsoordeelen als de Posoërs: het duiken, het in de aarde steken van stokken, en het gieten van gesmolten damarhars op de handpalm. Het laatste godsoordeel werd alleen toegepast bij personen, die verdacht werden aan zwarte kunst te doen. Dit heb ik boven reeds besproken.

Van de beide andere godsoordeelen werd het duiken (*mondolosi ri oeë*) het meest in toepassing gebracht, wat niet te verwonderen is in een land met zooveel rivieren. In de bedding van de rivier worden twee stokken (*bale*) gestoken, waaraan de duikenden zich kunnen vasthouden. Een groote menigte menschen is aan den oever van de rivier verzameld om den uitslag van het geding bij te wonen. Voordat zij zich te water begeven, roepen de aanklager en de aangeklaagde de goden beneden en boven aan (*monjomba*), waarbij

deze zijn onschuld betuigt, en gene zijn aanklacht uitspreekt. „Mijn neus en mijn mond mogen vol water loopen", zegt de aangeklaagde, „wanneer ik schuldig ben aan het mij ten laste gelegde". Men gelooft stellig, dat degeen die ongelijk heeft, het niet lang onder water kan uithouden; de stok waaraan hij zich vastwater kan uithouden; de stok waaraan hij zich vasthoudt, zal hard gaan trillen. Komt de aangeklaagde het eerst boven water, en heeft hij hiermee bewezen schuldig te zijn, dan wordt zijn zaak op de gewone wijze behandeld. Blijkt dat de ander een valsche aanklacht heeft ingediend, doordat hij 't eerst uit het water te voorschijn komt, dat moet hij aan den beschuldigde een boete betalen, die *wantoe noe bale* „de maat van, of het bedrag van den staak" heet. Nog op den oever van de rivier staande moet hij de tegenpartij een baadje geven, en wanneer de bespreking van de zaak in het huis van het Hoofd wordt voortgezet, eischt de beschuldigde nog 25 stuks van zijn aanklager; hiermee zijn dan 25 aarden bordjes bedoeld; meestal wordt op deze boete afgedongen tot 15 stuks (1 koperen bord, *doela*, geldt voor 5 bordjes, *pingga*). Dit heet *ada mpoparae* „voor het (valsch) beschuldigen".

Dezelfde regels als voor het duiken gelden ook voor het andere godsoordeel: *madjolo tana* „in den grond steken". Beide partijen hebben zich daarbij voorzien van een aangepunte lat van den pinangstam (*koeroewoe mboea*) of een bamboestaak. Deze beide latten, die soms 3 vadem lang zijn, worden nadat men zijn aangelegenheid aan de goden heeft meegedeeld (*mosomba*) op een teeken van den leider der plechtigheid door de beide partijen in den grond gestoken en door wrikken en duwen zoover mogelijk in de aarde gedrongen. Weder op een teeken van den leider houden beiden met dit werk op, en dan wordt gemeten welke lat het diepst in de aarde is doorgedrongen. Degeen die deze lat gehanteerd heeft, wordt beschouwd gelijk te hebben. Breekt een lat onder het wrikken,

of stuit hij op een steen, dan wordt de partij, die met die lat werkt, in het ongelijk gesteld.

Om zijn onschuld bij beschuldigingen van geringe beteekenis te bewijzen nam men vaak genoegen met een zelfvervloeking, *mantoenda koro* „zijn lichaam op het spel zetten". De gewone uitdrukkingen hierbij zijn: ik mag door een slang worden gebeten (*natoengkoe ntakoeja*), door een vallenden steen worden verpletterd (*naroempiti mbatoe*), door een omvallenden boom worden gedood (*naoepiti ngkadjoe*), ik mag een bochel krijgen (*boengkoe akoe*; ook: door rheumatiek gekromd).

Het komt voor dat men den band met een familielid doorsnijdt en zegt niet meer van hem te willen weten. Wanneer men spijt heeft van deze harde woorden en men de goede verstandhouding wil herstellen, neemt men een derde in den arm, niet alleen om de twee met elkaar te verzoenen, maar ook om de kracht van de uitgesproken woorden, waarmee de een den ander of beiden elkaar van zich hebben afgestooten, weg te nemen, opdat deze die lieden geen kwaad zullen doen, nu ze zich niet daaraan houden. De tusschenpersoon dan zet zich bij de twee personen, die verzoend moeten worden, neer; hij maakt alles gereed voor een sirihpruim. Dan roept hij de goden boven en beneden aan, en zegt: „Dit is de sirih-pinang van de menschen die gescheiden zijn, en die nu weer als vrienden met elkaar willen leven". Dan werpt hij een deel van de sirih-pinang door de vloerlatten naar beneden, en het overige legt hij op een der zolderbalken; het eerste is bestemd voor de goden van de aarde, het tweede voor de goden in den hemel. Tegelijk is de bedoeling om door deze handeling de gesproken woorden even ver van dengeen die ze heeft uitgesproken te scheiden, als hemel en aarde van elkaar zijn verwijderd. Daarna maakt hij nog eens sirih-pinang gereed, en laat daarvan beide partijen pruimen. Dezen houden intusschen elk twee bordjes gereed: 1 er van geven ze aan dengeen, met wien ze zich verzoenen, en het andere schenken

ze aan den bemiddelaar. Daarmee is deze plechtigheid, die *mampapomongo* „elkaar laten pruimen" heet, afgeloopen.

Maar ook woorden van minder beteekenis kunnen kwade gevolgen hebben, als men niet in overeenstemming daarmee handelt. Zoo zal men bijvoorbeeld zeggen: „In die streek wil ik geen akker aanleggen". Wanneer de omstandigheden er nu toe leiden, dat men daar toch den grond wil of moet ontginnen, en men gaat daartoe zonder meer over, dan zal er niets van den aanplant terecht komen. De eenmaal uitgesproken verzekering moet men dus eerst ongedaan maken. Daartoe neemt men een pinangnoot tusschen de vingers, en spreekt die aldus toe: „Als ik verkeerd gesproken heb, doe ik dit van mij af". Dan blaast men op de noot en werpt haar weg. Men doet dit bij alle gelegenheden, waarin men anders doet, dan men te voren gezegd heeft te zullen doen. Soms neemt men hiertoe ook een hoofdhaar, dat men op dezelfde wijze toespreekt, terwijl men het vóór den mond houdt; daarna rukt men het aan stukken, en werpt die weg.

Er kunnen in dit opzicht ernstiger gevallen voorkomen, waarbij de gesproken woorden op plechtiger wijze moeten worden weggedaan. Zoo bijvoorbeeld wanneer een jongen of een meisje met min of meer sterke bewoordingen geweigerd heeft met die en die te zullen trouwen. Wanneer het er toch van zal komen, dat die twee een paar zullen worden, komen bruid en bruidegom met hun familie eerst samen om de vroeger geuite verzekering ongedaan te maken. Men maakt dan een schotel met sirih-pinang gereed, en dekt die met een baadje, een broek of een kain toe. Dan roept een der aanwezigen de goden boven en de goden beneden (driemaal) aan, en verzoekt hen het gesproken woord weg te doen. Vervolgens blaast hij op de pinangnoot, die hij onder dit gebed in de hand gehouden heeft, en werpt haar weg. Daarna pruimen allen van de gereedgemaakte sirih-pinang, en het kleedingstuk

wordt gegeven aan dengene van het jonge paar, tegen wien de woorden van den ander gericht waren.

Wanneer men ziek is, en de aangewende middelen tot herstel van de krankheid helpen niet, denkt men aan de inwerking van woorden, die men gesproken, of daden, die men verricht heeft, zooals reeds meegedeeld is, toen over ziekten werd gesproken.

Huisbouw.

Ik heb reeds opgemerkt, dat een dorp van de To Wana uit slechts weinig groote huizen bestond. Men kwam daar alleen bijeen voor het vieren van een feest, bij gelegenheid van de teraardebestelling van een voornaam persoon, kortom op tijden die van beteekenis waren voor de heele clan. Overigens woonde men verspreid in de tuinhuizen.

De woningen der To Wana zijn zeer eenvoudig ingericht. Als men de trap heeft beklommen, komt men op een smalle galerij, waarvan een deel inspringt om plaats te geven aan de trap. Deze is gewoonlijk een stuk hout met 5 of 7 inkervingen voorzien. In het midden van den voorwand der woning is de deur, die naar de binnenruimte voert, waar men samenzit, gasten ontvangt, eet en praat; waar ook de gasten slapen. Aan weerszijden van deze ruimte vindt men de kamertjes voor de verschillende gezinnen, die het huis bewonen. Achter in deze ruimte is de haard, die een paar dM lager ligt dan de vloer, en die op een eigen stel palen rust. Bij den haard is weer een trap, die naar beneden voert. Evenals elders in Midden Celebes is de haard een met aarde opgevulde bak. Men mag bij het vullen niet meer dan drie manden (*pamakoe*) vol aarde gebruiken. Om dezen haard zag ik de huisgenooten steeds zitten, met de voeten naar beneden in de lager gelegen ruimte. Het materiaal, waarvan het huis gemaakt is, is hout en bamboe, de wanden zijn van boombast of van de bladstelen van den sagopalm (dit laatste waarschijnlijk in navolging van de bewoners



Plattegrond van een To Wana woning.

van het strand). De dakbedekking is van sagobladeren gemaakt.

Wanneer men een huis zal gaan bouwen, moet eerst worden nagegaan of de plek, die men daarvoor heeft uitgekozen, geschikt is, of, zooals men zegt „de aardgeest, *toempoe ntana*, het bouwen daartoe staat". Daartoe wordt gewicheld (*mantonaa tana*): een bamboegeleiding vol water wordt op die plek overeind gezet. Men spreekt haar toe: „Gij bamboekoker zult mij zeggen, of deze plek goed is om er mijn huis neer te zetten; wanneer het water verminderd is, zal dit het teeken zijn, dat de plek niet goed is; maar als er net zooveel water in is als ik er in gedaan heb, dan kan ik hier mijn huis bouwen". Den bamboe laat men een nacht over staan, en den volgenden morgen gaat men kijken, welke aanwijzing hij geeft: is het water wat gezakt in den bamboe, dan is dit een bewijs, dat de plek niet goed is, en probeert men het op een andere plaats.

Intusschen werd het benoodigde hout bijeengebracht. Er zijn verscheiden houtsoorten, die men niet gebruikt, eensdeels omdat de ondervinding heeft geleerd, dat ze ondeugdelijk zijn, en anderdeels, omdat de naam van het hout ongeluk voorspelt. Zoo mag men het hout van de *ipoli* (Quercus Celebica) niet gebruiken in verband met de uitdrukking *mate mpoipoli* „dood als een *ipoli*-vrucht", die veel van een eikel heeft; men

steekt er een stokje door en gebruikt ze als tolletje. De *kadjoe tjidoesoe* mag niet gebruikt worden, omdat *madoesoe* „mager" is; de bewoners van het huis zouden dan mager worden. Andere boomen, welker hout voor huisbouw verboden is, zijn: *pantibo* (*tibo* is „mes"), *goe'oe* (klotsen, klokken), en *sandana* (Pterocarpus indicus). De laatste boom levert goed hout, maar deze boom wordt beschouwd als het speciale eigendom van de geesten, zoodat men de geelzucht, de tering, of een opgezwollen buik zou krijgen (*maboesoe*, in Poso meestal *boeto*), als een mensch dit hout voor zijn huis aanwendde.

Als men zoo ver is, dat men tot het oprichten van de woning over kan gaan, moet eerst weer nagegaan worden, of de dag waarop men dit wil doen, gunstig is. Dit tracht men te weten te komen door het orakel van 4 grashalmen, dat boven reeds beschreven is, daar het voornamelijk wordt geraadpleegd om te weten of een zieke zal herstellen of niet. Ontraadt het orakel het huis op dien dag op te richten, dan doet men wijs de zaak tot een anderen tijd uit te stellen.

Bij het oprichten van de woning worden de palen in den grond geplant. Men verzekerde mij, dat men nooit een andere wijze van bevestiging der palen heeft gekend. Het eerst gaat de middelste nokpaal in den grond; deze draagt den naam van *poese* „navel". In het gat voor dien paal bestemd legt men de grashalmen, waarmee men heeft gewicheld om te zien of de dag gunstig was voor het bouwen. Na het oprichten van den eersten paal gaat men dadelijk door met het plaatsen van de andere. De balken die aan deze palen worden vastgemaakt, zijn de *tananda* (Poso idem); daarna volgen de vloerbalken, *tolôlabi* (Poso *woêloeri*); dan de vloer *dâsari* (Poso *djoia*); de balken die de omlijsting der woning vormen, waarop de wanden worden opgebouwd, zijn de *pantolili* „die in het rond liggen". De zware zolderbalken zijn de *kongko*, en de lichtere *banewo*; de scharen van het dak heeten *kasojaki* (Poso

kasoaja). De nokbalk is de *boemboenga*, en de balk die op de uiteinden van de daksparren (*kaso*) rust de *tadoelako mboemboe* „de voorvechter van de nok". Als het onder den arbeid begint te regenen, moet men er dadelijk mee op houden, want dan klimmen de heksen (*mejasa*) in het huis.

De nok van de woning wordt in de richting Noord-Zuid gelegd; Oost-West is bepaald verboden, want in deze richting liggen de dooden, en de nok van de hut, die op het graf wordt opgericht; men mag zijn huis niet tot een huis van dooden maken.

Als men de woning betrekt, heeft een plechtigheid plaats, die *marôndisi banoea* heet „het berooken van het huis"; dit slaat op de eerste maal dat men vuur op den haard aanmaakt. Er wordt dan een hoen geslacht, waarvan het bloed aan al het houtwerk wordt gesmeerd. Allerlei geneeskrachtige kruiden (*paropo*) worden in stukjes gesneden. Op de bladscheede van den pinang wordt rijst gelegd met kippevleesch, een bamboetje met water en een *bokoe* (een bakje van blad) met rijstebier (*baroe pae* of *pôngasi*). Men maakt twee zulke offers gereed: een wordt boven in het huis gehangen, en een onder den haard. Bij het bevestigen van het eerste offer zegt men: Hier zijn we bezig met het huis te berooken, wij doen dit het eerst, opdat (ons huis) niet door de booze geesten met bloed worde bestreken (d.i. opdat de geesten geen bezit zullen nemen van het huis, want dan zouden de bewoners ervan sterven); hier is uw leeftocht, hout; misschien is slecht hout onder het hout van dit huis gekomen; dat het dan de bewoners niet onder zich verplettere" (*Se'i kami mangarondisi banoea; kami dja roejoe mangarondisi, ne'e naraa noe majasa; se'imo bakoemi, kadjoe; bara re'e kadjoe madja'a nikagalo banoea se'i, ne'e na'oepi manoesia ri aranja*).

Als men het offer onder den haard ophangt, spreekt men daarbij: „Hier, gij aarde beneden in de laagte, die ik genomen, opgeheven, schuin naar beneden gestort heb, tot ge hoog werdt (d.i. de aarde die eerst

laag was, en die ik in huis op den haard heb gebracht), opdat ik er vuur op kan aanmaken, opdat ik er bijtend voedsel op hakke (?), en dit zal mij dan geen kwaad bezorgen, want ik heb er leeftocht voor gegeven". (*Se'i tana rede la'oe, koetima, koeokotaka, koebiisaka malangani, da koepampatoewoe apoe, da koepaingka pangkoni anoe mapoi, taa bara koepoboeto etoe, koewaika bakoe*).

Het vuur, dat men in het nieuwe huis brengt, mag van buren gehaald worden. Vuur maken doet men zoowel met den vuurslag (*padingkoe*) van vuursteen en staal, als door wrijven (*mangkodjo apoe*) van een scherpe bamboe lat in een sneede, die in een droog stuk hout is gemaakt, en boren van een stok in een gat van een stuk hout; in het laatste geval gebruikt men een boorstok van *ngilo*-hout. Bij al deze werkwijzen wordt de vonk, die ontstaat, overgebracht op het zwam (*waroe*) van den arenboom.

Verbrandt een woning dan zal men niet licht op dezelfde plaats weer een huis zetten. Wil men dit toch doen, dan maakt men een maaltijd gereed, waarbij een offer wordt gebracht aan de goden boven en beneden, en dan verklaart men plechtig, dat men op die plek weer wil bouwen, en dat niemand daarvan eenig nadeel zal ondervinden. Dadelijk na afloop van het eten begint men dan de plek schoon te maken.

Erger is wanneer een overigens nog stevig huis omvalt. Dit is een zeker teeken, dat alle bewoners er van zullen sterven, en hieraan is niets te doen: men heeft zijn lot gelaten af te wachten.

Er doen zich soms redenen voor waarom men zijn woning afbreekt, en een eind verder weer opzet. In de eerste plaats doet men dit, als de huisvader of de huismoeder is gestorven. Men zegt: „Als de eigenaar van het huis is overleden, mag men de woning niet meer gebruiken". Een tweede geval waarom men zijn woning afbreekt en verplaatst is, wanneer een omineuze vogel in huis vliegt. Het maakt geen verschil of hij door het

huis vliegt, dan wel of hij langs denzelfden weg terugkeert; het komt er ook niet op aan, of men hem grijpt of doodt (wat niet verboden is); er zit in zoo'n geval niet anders op, dan het huis te verplaatsen, want anders zou de eigenaar ervan binnen korten tijd sterven.

Huisraad.

Onder het huisraad valt in de eerste plaats een groote verscheidenheid van manden op, waarvan die, waarin men een of ander vervoert, steeds aan zeelen over de schouders en het voorhoofd op den rug worden gedragen (*rakojo*). De vrouwen ziet men gewoonlijk met de *pamakoe* of *kalando* loopen, die van bladscheede van den sagopalm is gemaakt in den vorm van een afgeknotten kegel. Van denzelfden vorm is de *bantjoe* (Poso *baso*). Mannen loopen met de *kalo* (Poso *kajoe*), een vierkante mand van rotan gevlochten; deze heeft van achter geen wand, zoodat men de beide zijwanden vaneen kan duwen, en er iets van grooten omvang in kan zetten, bv. een bos brandhout, een bundel sagobladeren. Iets dergelijks, maar dan van bamboelatten gemaakt, die door middel van rotanbindsels bijeengehouden worden, is de *kajasa*. Een mand die in den vorm van een afgeknotten kegel is gemaakt van bamboelatten heet *tamboeto*; dit is het toestel, waarin speciaal damarhars uit de bergen naar beneden wordt gedragen. Dan maakt men zich nog een toestel van een bamboe, die in reepen wordt gespleten, die bijeengehouden worden door een tusschenschot van den bamboe onderaan; die latten worden uiteen gebogen, en door een rotanvlechtsel saamverbonden; hierdoor krijgt het ding den vorm van een bijenkorf; zoo iets heet *saloso*. Een draagtoestel als de *kalo*, maar dan van *noewoe*-bladeren (een soort rotan, in Poso *nanga*, welker bladeren voor dakbedekking worden gebruikt) gemaakt, die den last omvat, heet *kalinti* (Poso *koelinti*, maar deze wordt van arenbladeren gevlochten).

Potten. Voorwerpen, die men niet zooveel in de huizen aantreft als men zou verwachten, zijn aarden kookpotten, *koera.* Dit komt, omdat de To Wana nimmer de kunst hebben verstaan van pottenbakken. Eerst nadat men geregeld in aanraking is gekomen met de lieden van Boengkoe, is men in de gelegenheid geweest om aarden potten te koopen, die door de To Boengkoe worden aangevoerd. Men koopt ze voor gepelde rijst: de pot wordt daarmede gevuld, en deze hoeveelheid is de prijs voor den pot. Daar deze voorwerpen niet geregeld worden aangebracht, bleef de aarden pot een tamelijk kostbaar bezit. Men nam hem dan ook nooit mede, als men er op uitging, op de jacht, of bij het zoeken van boschprodukten. Dan maakt men tot op den huidigen dag gebruik van bamboekokers, waarin men van oudsher gewend is zijn voedsel te koken. De koker wordt daartoe half met water gevuld, en met een zwakke helling boven het vuur geplaatst, zoodat het grootste deel van den wand beneden met water is bedekt. Dan laat men langzaam de rijst in den koker glijden, zoodat deze in een laag op den met water bedekten benedenwand komt te liggen. Is de rijst gaar, dan vult ze den heelen koker; soms zit ze erg stijf daarin vast, zoodat ze een paar dagen lang goed kan blijven. De mij vergezellende dragers hadden steeds zoo'n stuk bamboe met gekookte rijst bij zich; wanneer men honger had, werd een stuk van den koker afgehakt en gespleten, waarna de zich daarin bevindende rijst kon worden gegeten. Het overige van den koker werd voor den volgenden maaltijd meegevoerd. Wanneer ik To Wana tegenkwam, die aan den weg gingen werken, waren allen met bamboestaken gewapend, waarvan de geledingen achtereenvolgens als kookpot dienst moeten doen.

Als men een aarden pot gekocht heeft, moet men hem op de volgende wijze behandelen, opdat hij niet spoedig breke: De bodem wordt van binnen goed uitgewreven met oebi-bladeren (*ira noe oewi*); dan zet

men hem leeg te vuur; als hij goed warm is geworden, neemt men hem af, en laat hem afkoelen. Daarna mag men er rijst in koken. Deze handeling heet *rapanahi* „verwarmen". Anderen koken met hetzelfde doel bladeren van de Colocasia (*koto*) en de schors van den *lero*-boom.

Nu de To Wana aarden potten pas in lateren tijd hebben leeren kennen, is het geloof aan de magische kracht, die in den pot zit, bij hen niet zoo sterk als bij de Poso-toradja's, die hun eigen potten hebben gemaakt. Zoo is de To Wana niet bang als er een pot breekt. Alleen als men bij uitzondering een pot op het oorlogspad had meegenomen, en deze brak, mocht men op dien dag niet verder trekken. Het is ook verboden om in een kookpot water te gaan halen, want dan zal men door een krokodil (*karioeë*) worden gegrepen. Dit geloof geldt alleen voor het benedenland, waar de To Wana eerst later zijn gaan wonen.

Zout. Zout maakte men vroeger en nu nog zelf. Met dit doel daalde men elk jaar naar het strand af. Men verzamelt hout, maakt hiervan een stapel, en steekt dien in brand. Dit brandende hout wordt langzaam met zeewater begoten, zoodat de houtskool doortrokken wordt van zoutdeelen. Deze houtskool wordt in een draagmand (*pamakoe*) van sagobladscheede gedaan, en daarin vast aaneengestampt. De bodem van de mand is vervangen door een stuk weefsel van den kokospalm. Door voortdurend langzaam zeewater op de houtskool te gieten, worden de zoutdeelen opgelost, en met het water meegevoerd, dat onder aan de koker in bakken (*pingkoe*) van boomblad druppelt. Dit van zout oververzadigde water wordt vervolgens in bakken van boombast (vooral de schors van de *boenta*, Sloetia Minahassae, is hiervoor zeer geschikt) in een aarden pot of in een petroleumblik uitgekookt. Een stuk zout van 3 span lengte en 1 span breedte werd verkocht voor 1 kain *lipa soga*, die een waarde vertegenwoordigt

van f 2,50. In het binnenland verhandelde men dit zout met rijst.

De To Wana zullen de kunst van zoutstoken pas in lateren tijd hebben geleerd. Een van de Kampergrappen, die ook de To Wana weten te vertellen, geldt het stoken van zout. Men vertelt dat twee mannen eens naar het strand gingen om bij een ander het stoken van zout te leeren. De meester liet hen hout halen, dat in brand gestoken werd, waarna hij de beide bergbewoners het smeulende hout met zeewater liet begieten. 's Nachts lagen die twee over het geval na te denken. De een zei tot den ander: „Ik had niet gedacht, dat zoutstoken zoo eenvoudig was; je hebt alleen maar hout met zeewater te begieten!" „Daar lig ik ook over te denken, zei de ander, maar dan behoeven we ook zoolang niet te wachten; ik heb een boomstam gezien die al heel lang in het zeewater heeft gelegen; deze moet dan zeker al tot zout zijn geworden". Ze spraken nu af om den volgenden dag naar huis terug te keeren, want aan dien boomstam zout hadden ze al meer, dan ze dragen konden. Zoo zeulden die twee dan den boomstam de bergen in. Het heele dorp liep uit om zout te vragen, maar allen werden teleurgesteld.

De domheid van de bewoners der bergen ten opzichte van alles wat met de zee in verband staat, komt ook uit in het volgende verhaal: Bij ons kennen we den kokosboom nog niet lang. Een paar mannen zagen hem voor 't eerst, toen ze te Tirôngani kwamen. Ze keken den boom eens goed aan, en de een zei tot den ander: „We moesten hem ook bij ons in het dorp planten". „Ja, hernam de ander, er zijn genoeg van zijn vruchten op den grond gevallen". Maar dat waren geen vruchten, slechts de schillen en schalen, die men aan den voet van den boom had achtergelaten, waren het. De beide mannen verzamelden die schillen, en maakten er zware vrachten van, die ze naar huis droegen. Ieder proefde er van, maar niemand vond het lekker.

Weer een paar andere mannen besloten wat van de wereld te gaan zien; ze hakten aan het strand gekomen een prauw uit een boomstam. Toen ze klaar waren, lieten ze het vaartuig te water, en bonden de voorsteven met een rotanlijn aan een boom vast. 's Nachts zouden ze op reis gaan naar Togiangi [1]). Maar toen ze gingen roeien, vergaten ze de lijn los te maken, waarmee ze het vaartuig hadden vastgemaakt. Het vuur waarop ze hun eten hadden gekookt, zagen ze voor een vuur op Togian aan, en zoo roeiden ze den ganschen nacht voort. „Zouden we er nog niet zijn?" vroeg de een. „Me dunkt, we moeten er dichtbij zijn", antwoordde de ander; ik zal eens probeeren of mijn schepper den bodem raakt". Toen ze merkten, dat het water ondiep was, gingen ze aan land; maar bij het aanbreken van den dag zagen ze de hut, waarin ze verblijf hadden gehouden. Ze zagen verder van hun reis af, en keerden naar huis terug.

Deze Kampergrappen hebben ook betrekking op het binnenland. Zoo noemt men de menschen van Bolo kajase, die hunne vrouwen den buik opensneden, wanneer ze zwanger waren, omdat ze niet wisten, hoe anders het kind ter wereld moest komen. Er waren op deze wijze al heel wat vrouwen gestorven, toen een man tot het besluit kwam: Ik snijd den buik van mijn vrouw niet open, er kome van wat wil. Toen de ure van deze vrouw gekomen was, en het kind op normale wijze geboren werd, begreep men heel dom te zijn geweest.

Iemand van Rangka melonti was eens bij een ander te gast. Hier kreeg hij de fijn gesneden en gekookte spruiten (*roboe*) van bamboe als groente te eten. Hij kende dit voedsel niet, vond het heel lekker, en vroeg wat het was; men zei hem *roboe mbalo*. Naar huis

[1]) Het eiland Togian komt veel voor in de verhalen der To Wana. Dit zou een aanwijzing kunnen zijn, dat deze menschen vroeger dichter bij de Tominibocht hebben gewoond, althans dat zij het noorderstrand meer bezochten dat het zuiderstrand.

teruggaande, herhaalde hij voortdurend bij zichzelf: *roboe mbalo, roboe mbalo*. Maar op den langen duur verwisselde hij *roboe* met *mangkoe*, en hij zei: *mangkoe mbalo*, d.i. dat deel van den bamboe, waar de wortel in den stam overgaat; men maakt hiervan handvaten voor hakmessen. Thuisgekomen haalde hij het genoemde onderdeel van den bamboe, en kookte het; maar hij kreeg niets eetbaars.

Een ander kreeg bij een vriend voor 't eerst *longa*, Sesamum Indicum, te eten. Hij vond dit een smakelijk gerecht, en vroeg wat het was. *Longa*, antwoordde zijn gastheer. Dat heb ik ook op mijn akker, zei de ander, maar dit smaakt heel anders, wanneer mijn vrouw het heeft klaargemaakt. Hoe wordt het bereid?" „Wel, hernam de ander, je moet het eerst roosteren, dan stampen, en dan pas koken". Om het niet te vergeten herhaalde de gast voortdurend onderweg: *longa, longa*. Maar hij struikelde en viel, en toen hij opgestaan was, zei hij niet meer *longa*, maar *lango*, de naam van een mandje, dat van rotan gevlochten wordt. Thuis gekomen zei hij tot zijn vrouw: „Je moet een mandje (*lango*) nemen, dit roosteren, dan stampen, en vervolgens koken". De vrouw deed zoo, maar toen de man het gerecht proefde, vond hij dit niet lekker.

Opmerkenswaard is, dat de To Wana niet de kunst verstaan om palmwijn te tappen. Men zegt dat er weinig arenpalmen op hun bergen voorkomen, maar dit is vroeger anders geweest, toen de hellingen nog niet kaal gebrand waren door roofbouw. De oude lieden van het nu levend geslacht, die ik er naar vroeg, hadden nimmer palmwijn zien tappen.

Wel is men gewend het merg uit den arenpalm te kloppen (*rasakoe*), en de sago te eten. Men doet dit met een hamer van een stuk bamboe, waarvan de randen scherp zijn gemaakt. Het merg wordt door sommigen in een mand uitgetrapt onder toevoeging van water, waarin de meeldeelen oplossen; anderen kneden het met de handen om het meel van de vezels

los te maken. Als men een boom in bewerking neemt, maakt men eerst een gat in den stam, en steekt er de punt van zijn hakmes in; als daaraan wit vocht kleeft, is dit een bewijs, dat de boom veel sagomeel bevat. Men brengt geen offer bij het bewerken van den aren, zooals dit bij de andere Toradja-stammen wèl gedaan wordt. Het natte meel wordt in bamboe kokers naar huis gebracht, en daar als pap (*rapodoei*) gegeten, of in bamboe kokers gebakken (*rapadi'i*) genuttigd. Het meel wordt ook wel in *bomba*-bladeren (Maranta dichotoma) gevouwen en in de heete asch gelegd om de sago op deze wijze gaar te maken. De palmiet van den aren wordt als groente gegeten. Ook heeft men van ouder her de kunst verstaan om van het zwarte haar van den boom touw te draaien.

Pôngasi. Als bedwelmenden drank gebruikt men rijstebier, *baroe pae* of *pongasi* [1]). De kunst om dezen drank te bereiden heeft men ongetwijfeld van anderen geleerd. De To Wana maken hem op de volgende wijze: Zwarte kleefrijst wordt in een aarden pot gekookt, en daarna op een rijstwan uitgespreid. Vervolgens besprenkelt men haar met water om de rijst vochtig te maken, en daarna strooit men er *tape* overheen. *Tape* is rijst, die men eerst in het water geweekt en daarna aan het gisten heeft gebracht door er een stukje bitterhout aan toe te voegen. Deze met *tape* vermengde kleefrijst wordt in een korf gedaan, die van een bamboe is gemaakt, doordat men hem in reepen heeft gespleten, en die reepen naar buiten heeft gebogen en door middel van een rotan vlechtsel uit elkaar houdt. Van binnen is deze korf met bladeren belegd, zoodat de rijst die er in gedaan wordt, niet door de reten kan vallen. In het schot van den bamboe, die de latten van onder bijeenhoudt, is een gat gemaakt. Het vocht nu dat zich uit de kleefrijst afscheidt, druipt naar be-

---

[1]) *Pongasi* leidt Dr. N. ADRIANI af van *pengasih* „liefdedrank". Bare'e-Nederlandsch Wdbk. ald.

neden, en druppelt in een daar geplaatst vat. Dit eerste extract bevat veel alcohol. Men noemt dit *oeë ngkoronja* „het eigenlijke vocht". Daarna giet men kleine beetjes water op de rijst, zooals men de koffie opgiet. Dit tweede aftreksel is niet zoo sterk.

Tabak zegt men van oudsher gekend te hebben. Mannen en vrouwen rooken (*mamposi*). Priesters rooken om zich in trance te brengen, en in de rusttijden gedurende hun werkzaamheid. Aan den doode wordt bij zijne uitrusting een groote hoeveelheid sigaretten meegegeven. Ook aan de geesten worden sigaretten geofferd. Er wordt niet met tabaksrook gewicheld. Eenig verhaal over den oorsprong van de tabak heb ik niet kunnen vinden. Tabak wordt na het gebruik van sirih-pinang gepruimd (*mangopi*). Omtrent de vraag wat ouder zou zijn: sirih-pruimen of tabak-rooken had niemand eenige gedachte.

Bijenwas verzamelt men nog steeds. Vooral in den ouden tijd was men hierop uit, omdat dit artikel als tribuut dienst deed voor den radja van Boengkoe. Er schijnen veel bijen in het land der To Wana voor te komen. Evenals men nu en dan op de jacht ging, worden bij tijden tochten ondernomen om was te verzamelen. De bijen zegt men, hebben een „eigenaar" of meester, die men Taoe mawoeni „de verborgen man" noemt. Als men was gaat zoeken, legt men een offer van sirih-pinang voor hem neer, en vraagt hem de plek aan te wijzen, waar bijennesten zijn. Van de was en de honing geeft men hem niets, want, zegt men, was en honing halen de bijen van elders bij elkaar, die zijn dus niet van hem.

De nesten worden op de gewone manier uitgerookt, waarna men in den boom klimt om ze los te stooten. Het eenige doel waarvoor in sommige streken was wordt gebruikt is om daarvan voorwerpen te vormen, die met leem te bekleeden, en deze in het vuur hard te bakken: de gesmolten was vloeit weg door een gat, dat men in de leem heeft gelaten, en men houdt een

vorm over voor het gieten van koper. Daar de To Wana de kunst van kopergieten nimmer hebben verstaan, heeft was voor hen alleen waarde als handelsartikel. Alleen werd nu en dan op den akker wat was in het vuur geworpen. Men meende daarmede bijen te kunnen lokken, want men gelooft, dat wanneer bijen den akker bezoeken, men geen last zal hebben van *nango* (Poso *ongo*, de walang sangit van Java, Leptocorisa acuta, een stinkende wants, die het vocht uit de nog zachte rijstkorrels zuigt).

IJzer hebben de To Wana sedert menschenheugenis gekend. Er zijn ook veel smeden onder hen, maar deze kunst staat niet hoog; de meeste smeden zijn alleen in staat werktuigen om te smeden. IJzer komt niet in den grond voor in het Bongka-gebied. De menschen hebben het er ten minste nooit gegraven. Men betrok het ijzer van de kust. De smederij heet teekenend *banoea mpambali* „huis waar veranderd wordt", nl. onbruikbaar geworden werktuigen in bruikbare veranderd. Vaak maakte men een smeedplaats onder zijn woning.

Men vertelt dat de eerste smid Tondo laboe „bescherming van het ijzer" heette. Hij woonde in het stamdorp Toenda edja. Deze mythische persoon had een zuster, Manjoe marame (eigenlijk had hij er twee, de andere heette Manjakareo). Die twee scheidden van elkaar: de zuster ging naar Mekka, en zij wordt nog steeds aangeroepen bij den landbouw. Tondo laboe vertrok naar Wawo lage in de Posostreek, en dit is de reden waarom daar nu zooveel ijzer wordt gevonden, en de menschen knap zijn in het smeden er van (*mantoetoe*). Tondo laboe liet bij zijn vertrek een stukje van een hakmes (*sampoeki mbada*) en een hamer (*paloe*) achter; vandaar dat de To Wana de kunst van het ijzersmeden nog een weinig verstaan.

Laboe „ijzer" in den naam Tondo laboe is Pososch. De To Wana noemen ijzer *woeboe*. De blaasbalg heet *balo kolowo*, waaruit blijkt, dat deze steeds van bamboe (*balo*) is; de zuigers dragen den naam van *djondjo*

mpombali „de wegduikers voor het veranderen = omsmeden"; de bamboe buisjes, *engonja* „de neus er van" geheeten, voeren de lucht door de buis van klei of steen, *watoe lagoe*, in den oven (*nganga ntenga* „opening tusschen de beide steenen"; de oven toch bestaat uit twee rechtopstaande platte steenen, tegenover elkaar). Het aanblazen van het vuur met de blaasbalg heet *mosondo*, *mantjondo*. Het aanbeeld is de *tandasangi* (Poso *tondosa*), de nijptang *isoepi*. Men gloeit het ijzer met houtskool, woeri, dat van het hout van de *ajo*-boom wordt gemaakt. Is het hakmes gereed, dan maakt men het witgloeiend, en dompelt het in een bamboe, waarin water en alang-alang-gras; dit moet dienen om het ijzer hard te maken, en heet *rasowoe*.

De smid (*pande*) kreeg eertijds voor elk hakmes dat hij omsmeedde, een hoen als loon; tegenwoordig gewoonlijk een halven gulden. Hij maakt hakmessen (*wada*), jachtsperen (*rama*), lemmet van speren (*joe'a lora*), en de taats (*tamboeli*) onder aan de schacht; verder rechte wiedijzers (*pantjoesoe*), zooals de To Wana die gebruiken. Bijlen, zegt men, heeft men nooit gemaakt.

Het smeden van ijzer was slechts bij één gelegenheid verboden: terwijl een zieke door den priester behandeld werd door middel van het *mantende* mocht geen ijzer gesmeed worden. Ook kent men geen verbod, dat vrouwen en kinderen geen ijzer of werktuigen voor het smeden mogen aanraken of dergelijke.

Foeja kloppen. De wijze waarop de vrouwen der To Wana boombast kloppen om ze geschikt te maken voor kleedingstof, is geheel dezelfde als die in Poso. Zelfs de namen van de verschillende werkzaamheden, van de boomen welker bast voor dit doel wordt gebruikt, zijn dezelfde (ik verwijs hiervoor dus naar *De Bare'e sprekende Toradja's* II 313—326). Alleen de bast van een ficussoort, *noenoe*, die een heel grof soort foeja oplevert, gebruikt de To Wana niet, waarschijnlijk omdat men zich deze waringin-boomen door geesten bewoond denkt. Wanneer de krijgers uit den oorlog

thuis waren gekomen, werden hun foeja hoofddoeken gegeven, die met curcuma (*koeni*) en *tantarago*[1]) geel en rood waren geverfd. Dit kleuren verraadt niet veel smaak; het heet *raoela*, wat eigenlijk is: de foeja met het sap van *oela*-vruchten insmeren, waardoor de stof bruin van kleur wordt, en naar men zegt aan duurzaamheid wint. Dit kleuren van foeja mogen alleen zij doen, die afstammen van lieden die dit werk vroeger ook hebben gedaan. Het kloppen van boomschors is altijd het werk van vrouwen geweest, die dit werk zittende vóór haar klopplank verrichten. De daartoe benoodigde steenen hamertjes, *ike*, worden gemaakt door de lieden van Linte, een stam der To Wana, die op het gebied van Todjo woont.

Bij de door mij bezochte To Wana, degenen dus die zich aanvankelijk aan orde en regel hebben onderworpen, heb ik geen kleedingstuk van boombast meer opgemerkt. Wel waarschijnlijk is, dat de lieden die zich in hun bosschen verschuilen, daarvan nog gebruik maken. De mannen dragen nu minstens een kort Boegineesch broekje en een hoofddoek; de vrouwen een sarong en een baadje. Op of om het hoofd dragen zij niets, het haar is in een wrong samengedraaid (*rapoele*). Uit enkele oude benamingen, die beneden ter sprake komen, blijkt dat de vrouwen in den ouden tijd wèl hoofdbanden hebben gedragen.

Men vertelde mij, dat oudere vrouwen het hoofd met een doek bedekten, die geheel over het hoofd werd heengetrokken op de wijze, zooals de Morische vrouwen hem nog dragen. Zoo'n doek heet *tali wombo*. Wanneer in den ouden tijd de vrouwen terugkeerende koppensnellers tegemoet gingen, moesten ze zich dien doek over het hoofd trekken. Buitenshuis loopen vele

---

[1]) Dr. ADRIANI geeft in zijn Woordenboek op *tantarago* op, dat dit een soort spinazie is. Mij werd verteld, dat het de boom is, die de Posoërs *kasoemba* noemen, welker vruchtpitten een roode verfstof geven. Misschien dat de spinazie-soort met roode bladeren denzelfden naam draagt.

vrouwen met hoeden (*toroe*) van pandanusbladeren gemaakt, waaronder er zijn van groote afmetingen. Deze hoeden worden niet alleen gebruikt tegen de felle zonnestralen, maar ook als regenscherm.

Het gelaat van jonge vrouwen wordt vaak versierd door er de doorschijnende gevlekte vleugels van een libel, *tarandaa* „maagd" op te plakken. Dit heet *bâbaki* (in Poso heeten de brandwonden, die jongelui zich moedwillig op den arm aanbrengen, waardoor lidteekens ontstaan, *bâbaki*; deze lidteekens noemen de To Wana *apoe toetoe* „vuur als bedekking"; men hecht er geen andere beteekenis aan dan om een bewijs van dapperheid te geven). Soms worden ook strepen of stippen, eveneens *bâbaki* genoemd, op het gelaat aangebracht met het bijtende vocht van de schil van verschillende mangga-soorten (*taripa, mbawa*). Mannen en vrouwen droegen vroeger lang haar; tegenwoordig hebben vele mannen het hoofdhaar afgesneden. Een kam uit hout gesneden, *dangka* genaamd, waarvan de tanden ver uit elkaar staan, wordt gebruikt om het haar uit elkaar te halen. Een fijner soort kam dient om de luizen uit het haar te kammen: bijgeslepen balijnen uit het arenhaar worden in een stukje bamboe gestoken, waarna alles door een stevig vlechtsel van rotan aan elkaar wordt gebonden.

Huisdieren. Buffels hebben de To Wana er nimmer op nagehouden. Varkens hadden ze wel, maar deze dieren speelden blijkbaar niet zoo'n groote rol in hun leven als dit het geval is bij de Posoërs. Wanneer de menschen mij van hun offerfeesten vertelden, zeiden ze nimmer dat er een of meer varkens bij werden geslacht. Men sprak steeds van hoenders, en eerst wanneer ik vroeg: „Werden er geen varkens bij geslacht"? antwoordde men: „Als men een varken had, werd er ook een varken geslacht". We mogen dus aannemen, dat er niet veel varkens bij de To Wana werden gefokt.

De Posoërs wisten dit ook, en zij schreven dit toe aan het feit, dat de To Wana zoo dikwijls werden

opgejaagd, zoodat ze niet tot een geregelde varkensteelt konden komen. Men vertelde ook dat de To Wana hun varkens neusringen aanlegden om ze daaraan met zich mee te trekken naar een andere plaats, wanneer ze werden bedreigd. Dit verhaal wekte steeds veel gelach, omdat men het een zot denkbeeld vond een varken een neusring aan te leggen; het was ook niet waar.

Komt een varken op het erf van een persoon, die verweg woont van dengeen aan wien het beest toebehoort, dan wordt dit aangemerkt als een teeken, dat de eigenaar spoedig zal sterven: het varken toch voelt vooruit, zegt men, dat zijn meester zal sterven, en daarom maakt het zich uit de voeten om een anderen baas te zoeken. Als een varken een of meer zijner jongen opeet, dan is dit onheilveroorzakend; men smeert dan kippebloed op de plek, waar het gewend is te rusten. Herhaalt zich dit meermalen, dan slacht men het dier. Wanneer een zeug alleen mannelijke, of alleen vrouwelijke jongen voortbrengt, is dit niet *measa* „onheilaanbrengend", maar men noemt dit *makewa*, waarmee alleen te kennen gegeven wordt, dat zoo iets niet in den haak is, zonder er bepaald nadeelige gevolgen van te verwachten.

Hoenders worden algemeen gefokt. De beteekenis die men aan het geluid en de handelingen van hoenders hecht is dezelfde als bij de Posoërs. Wanneer een haan op een ongewoon uur van den nacht kraait, noemt men dit *kalabee*; het dier ziet of voelt, dat er iemand gaat sterven. Na 1 of 2 dagen verwacht men dan bericht, dat een familielid elders is overleden. Van het gewone kraaien tegen het aanbreken van den dag zegt men: *motowomo manoe, mosoemo reme* „de hoenders zetten over (?), de morgen is nabij". Kraaien de hanen 's nachts door elkaar, dan zal dáár waar de eerste hiermee begonnen is, een doode zijn, want met zijn gekraai heeft hij gezegd: „Ik ruik een lijklucht", wat door de andere hanen wordt tegengesproken.

Als kippen een grommend geluid maken, komt hiervan onheil; het dier wordt dan weggejaagd, opdat het met grommen zal ophouden. Wanneer hoenders op de nok van een huis paren, zal de eigenaar der woning sterven, tenzij de schuldige dieren dadelijk gedood worden. Even slecht zal het een der huisgenooten gaan, wanneer een leggende kip haar eieren leegslurpt; het dier moet dan dadelijk gedood worden; het vleesch mag men eten. Een haan die op een varken gaat zitten, wordt eveneens gedood, want wat hij gedaan heeft, is *measa* „onheilbrengend".

Het bloed van hoenders wordt gebruikt om de kracht van een of ander te versterken. Voor dit doel behoeft het hoen niet geslacht te worden, maar snijdt men het de kam af; met de bloedige kant ervan wordt de rijst bestreken, die men zal planten, en de bladeren, die men zal aanwenden als medicijn, bv. die welke men gekauwd op een wonde of pijnlijke plek van het lichaam zal spuwen (*mampangeroe*). Beenderen van een hoen, dat in zijn nest is gestorven, draagt men graag bij zich; men hecht daaraan het geloof, dat men hierdoor nimmer in den vreemde ziek zal worden, nog minder ergens elders zal sterven dan in zijn eigen huis. In sommige gevallen is het eten van kippevleesch verboden, bv. wanneer iemand aan vallende ziekte lijdt, *toemoa*, of als men het in den buik heeft. Met de ingewanden van een hoen wordt nimmer gewicheld. Men wichelt alleen met een ei.

Katten (*toete*) komen veel voor. Er bestaat geen overlevering hoe deze dieren in het Bongka-gebied zijn gekomen. Een paar To Wana die gedwongen waren geweest enkele jaren bij het zeestrand te wonen, hadden van Mohammedanen gehoord, dat de kat ontstaan is uit de tranen van Nabi Isa. Het is verboden een kat te koopen; men mag er alleen om vragen. Als iemand een kat verkoopt, dan gelooft men, dat èn kooper èn verkooper getroffen zullen worden door een *wase lamoa* „godenbijl, donderkeil", dus door den bliksem. En

als dit niet gebeurt, zal hun lichaam door rheumatiek krom getrokken worden. Het is ook streng verboden om een kat te lachen, of om kunstjes met haar te doen, al ware het slechts haar tegen een stijl van het huis te zetten om haar te nopen er in te klimmen. Hierdoor zou een storm losbreken.

Wanneer een stormwind lang aanhoudt, tracht men dien te bezweren door met fijngekauwden bast van den *pakanangi*-boom te spuwen. Of men legt een lus (*ojoe toewoe*) in een alang-alang-blad, en bindt dit aan den stijl van het huis, opdat de wind een andere richting zal nemen (ik vermoed dat de bedoeling is, dat de wind denken zal, dat men hem in den strik vangen wil, vastleggen wil, en dat hij uit vrees hiervoor een anderen kant uit zal gaan). Ook hangt men wel een steen boven den ingang van de woning, en spreekt den wind toe: „Houd nu op, wind; er hangt al een kind in de plaats van een mensch, dit alleen is er, het is bang". (*Roonakamo ngojoe, moloëmo ana saroe ntaoe, samba'amba'a dja se'i, meka*). Wat de bedoeling van deze handeling is, kon men niet zeggen; ik vermoed dat de steen een kind moet voorstellen, dat zich uit vrees voor den storm heeft opgehangen; dit zou dan den storm moeten bewegen af te laten (de zwaarte van den steen kan den wind misschien tot stilstaan nopen).

Als men een kat over de rivier ziet zwemmen, moet men zich gauw van dit tooneel afwenden, *boi raseko* „opdat ge niet toegesproken worde", d.i. opdat de kat het niet merke, dat een mensch deze tegennatuurlijke prestatie van haar heeft gadegeslagen, want anders zou de aarde invallen, *lono tana* (*lono* is „onvoldragen" van de vrucht van mensch, dier en boom; in dezen zin „de aarde wordt zacht", en stort daarom in). Of er ontstaat door het zien van een zwemmende kat een storm (*oedja mpongojoe* „regen met wind gepaard)", of „de donder knalt", *mepoetoe berese*.

Dat het gebruik van eenigerlei houtsoort als brandstof in huis verboden is, omdat daardoor de kat zou

wegloopen, weet men niet; alleen zal een To Wana nooit het hout van de *welonti* (Homalanthus populifolius) in huis brengen, omdat kleine kinderen daarvan ziek zouden worden. Men bindt honden en katten de testes af, opdat dit deel zal afvallen, en de dieren den lust zullen verliezen te zwerven. Er is niets wat men in huis niet zou mogen doen om een mogelijk wegloopen van de kat te voorkomen. Eet een kat kuikens, dan zal men haar daarvoor slaan, en haar ten slotte dooden, als ze deze gewoonte niet nalaat. Vaak stopt men haar dan wat kippeveeren in den bek, als ze verslagen is, om de oorzaak van haar dood aan te geven.

Het kreng van een kat mag men niet in het water werpen, maar men moet het verweg op een boomtak leggen; begroef men het in den grond, dan zou de aarde instorten; het mag ook niet in een lap foeja of katoen worden gewikkeld, anders zou het zijn, of men met een mensch te doen had, en dan zou de natuur zich weer op buitengewone wijze uiten door onweer, storm of aardstorting. Men mag een kat nooit met een vuurtang (*isoepi*) slaan, want dan zal ze geen muizen meer vangen. Bij andere Toradja-stammen geeft men de kat het eerst van de nieuwe rijst te eten, omdat men verwacht, dat de menschen, die van die rijst eten, even spoedig verzadigd zullen zijn als de kat. Zóó doet de To Wana niet: van de nieuwe rijst mogen alleen degenen, die haar snijden, eten.

Honden (*asoe*) heeft de To Wana veel, en ze zijn hem van groot nut bij de jacht. Er is een verhaal waarin wordt verteld, dat de hond en het boschvarken eertijds menschen zijn geweest. Twee menschen ontmoetten elkaar eens, en ze boden elkaar sirih-pinang aan. De een was Mokole ntokabonga-bonga [1]; deze likte zijn penis

---

[1]) *Bonga* is wijdgeopend, wijduitstaand. Mokole ntokabonga-bonga beteekent dus „de vorst van de lieden met wijduitstaanden (penis)".

onder het pruimen. Zijn bezoeker vroeg: „Doet ge altijd zóó?" „Ja, antwoordde de gastheer, dit is de manier van pruimen van *asoe* (honden)". Toen werd de bezoeker bang, en liep hard weg, onder het roepen van: *O, etoe asoe!*" O, daar is de hond", dat op den duur in grommen overging, zooals varkens nog doen. De gastheer liep den bezoeker achterna, al maar roepende: *O, etoemo!*" O, daar heb je 'm!", dat op den duur het blaffen van een hond werd. Zoo ontstonden het boschvarken en de hond.

Men was eertijds niet gewend honden te koopen, maar men vroeg om een jong, dat van de moeder af kon, en dit kweekte men op. Soms kocht men ook wel een volwassen hond; daarvoor gaf men een koperen bord (*doela*); was het een dapper dier, dan twee borden. De To Wana weten niet veel af van goede en kwade teekenen aan een hond; zoo is men onverschillig voor de haarwervels, *limboe woenga* [1]), die een hond op het lijf vertoont. Alleen wanneer hij een zwarte plek op het verhemelte (*ngara*) in den bek heeft, meent men dat het dier dapper is. Zoo ook als hij een zwarte tong heeft. Als hij lange haren onder den kin heeft, is dit ook een teeken van dapperheid: twee haren, dan zal die eigenschap niet lang duren, maar bij 4 wèl. Men mag een hond niet met het plat van een hakmes of van een speer slaan, zelfs er niet mee dreigen, want dit snijdt zijn dapperheid af. Aan kleine honden geeft men de knol van Colocasia (*koto*) te eten, opdat ze dapper zullen zijn. De bladeren van die plant mag men ze niet laten eten, want die zijn slap, en dan zou het dier niet sterk worden. In Boerângasi brengt men dit voorschrift in verband met *koto*, dat „kunnen, tot iets in staat zijn" beteekent; maar in Pasangke kent men dit woord niet, maar zegt men *kôerangi*. Aan honden

[1]) *Limboe* is te vertalen met „kring"; *molimboe* is in een kring zitten, een kring vormen. *Woenga* is een geurige plant, die als tooverkruid wordt gebruikt. *Limboe woenga* is dus „kring van tooverkruid".

geeft men graag namen, die op aanvallen duiden; daarom komen de namen van twee wespsoorten, *tamboea* en *tambisi*, veel voor. Verder Tabarani „de dappere"; Tambaga „koper", in den zin van „sterk"; Pago „de toesnellende"; Sangkoekoe „een achterpoot van een hert", enz.

Over een hond heenstappen heeft voor mensch noch dier eenig gevolg; evenmin hecht men er eenige beteekenis aan, wanneer een hond over een liggend mensch heenspringt. Alleen moet men voorkomen, dat een hond over een lijk springt. Dit is heel gevaarlijk, maar waarin dit gevaar bestaat, wist men mij niet te zeggen. Gebeurt zoo iets, dan slaat men den hond op gevoelige wijze, zoodat hij een erbarmelijk gejank aanheft.

Wanneer een hond in huis urineert, werkt dit schadelijk op de gezondheid der inwoners; men snijdt dan de punt van het oor van het dier af, en laat het bloed op de urine druppelen. Nog meer onheilaanbrengend (*measa*) is het, als 2 honden in huis paren. Zijn de honden van verschillende meesters, dan doet de eigenaar van den rekel gepelde rijst op een wan, en legt er wat zout, en bast van den *pakanangi*-boom (een soort wilde kaneel) bovenop. Deze wan brengt hij naar de woning, waarin de paring heeft plaats gehad, zet haar op den vloer, en gaat er bij zitten. Dan spreekt hij: „Misschien zal eenig onheil over zijn heer (den meester van den hond) komen; daarom geef ik wat er voor is voorgeschreven, en nu zal het (onheil) den mensch niet meer treffen, ik breng (het onheil) van zijn zinnen (ik leid het af)" (*Bara asa mangasa póeënja, koewaikamo adanja, tamo kono koro manoesia, koeliasakamo*). Daarna verdeelt hij de rijst in 2 deelen, voor den eigenaar van elken hond een deel; deze rijst wordt gekookt en opgegeten.

Wanneer de hond een klagelijk gehuil aanheft, doet hij dit omdat hij een doodenziel ziet; dit is een teeken dat spoedig iemand zal sterven; men tracht het dier zoo spoedig mogelijk met zijn gehuil op te doen houden. In tegenstelling met de Posoërs acht men het

juist een goed teeken, wanneer een hond uit een venster zit of staat te kijken: hij vraagt dan een zegen voor de woning, zegt men.

Hondevleesch beweert men, heeft men nooit gegeten; er waren echter een paar mannen, die zeiden wèl hondevleesch te eten; een hond wordt niet opzettelijk geslacht, maar het vleesch van dieren, die door een varken zijn gedood, nuttigde men. Het offeren van een hond, of het wichelen met een hond komt bij de To Wana niet voor. Alleen bij het sluiten van vrede tusschen twee dorpen of landstreken werd een hond geslacht, waar andere Toradja-stammen een mensch doodden.

Zooals ik zeide wordt de hond uitsluitend voor de jacht gebruikt. Men vertelt dat eertijds de palmrolmarter (*langgoë* of *tadoema*, Paradoxurus Musschenbroekii) op de jacht werd gebruikt. Dit dier zou echter de eigenaardigheid hebben, dat het slechts negenmaal het wild aanvalt, de tiende maal valt het zijn meester aan; om deze reden zou men hebben opgehouden den marter af te richten.

Het gebeurt wel, dat een jager een paar maal op jacht is gegaan, zonder dat zijn honden iets hebben gepakt. Dit is dan een zeker bewijs voor hem, dat er iets is gebeurd, waardoor de honden van de wijs zijn gebracht (*saja asoe*). Er zijn verschillende dingen, die de honden in de war brengen (*naposaja asoe*), zoodat ze niets meer vangen. Zoo bijvoorbeeld wanneer men vleesch van het wild eerst geroosterd (*raroro*) heeft, en het daarna nog eens in een bamboe stooft (*raitoewoe*); of omgekeerd, als men het eerst gestoofd heeft, en het daarna nog eens gaat roosteren. Of als men stukken vleesch aan het spit heeft gebraden, en men schuift ze naar beneden, naar het dikkere deel van het spit en niet naar het dunnere, van het spit. Of wanneer men een hond, die aan het eten is, slaat. Of wanneer men vleesch van den buit op den rand van den haard (*taìngani ndapoe*[1]),

[1]) Dr. ADRIANI geeft in zijn Woordenboek *taìngani* op als zijnde in het Togiansch de haard zelf.

Poso *polowiwi*) in stukken hakt (*raleso*, eig. „klaar of afgemaakt", Poso *ndabato*).

Als men tot de overtuiging gekomen is, dat de honden onder den invloed van een van dergelijke verkeerde handelingen gekomen zijn, haalt men een bamboe van 7 geledingen. Wanneer de avond gevallen is, legt de jager de eerste geleding in het vuur. Barst deze met een knal open, dan schuift hij den bamboe verder, zoodat de tweede geleding in het vuur komt te liggen. Is ook deze gebarsten, dan de derde, enz. tot de laatste geleding toe. Soms springt een geleding zonder knal open; hoe meer geledingen dit wèl hebben gedaan, hoe grooter de overtreding is geweest, die de honden in de war gebracht heeft. Door dit openknallen van een of meer geledingen is de betoovering van de honden weggenomen. Springt geen enkele geleding met een knal open, dan herhaalt men deze handeling den volgenden avond.

Jacht.

Wanneer men op de jacht gaat (*moasoe*), mag men dit niet ronduit zeggen, maar men spreekt van „sirih gaan zoeken" (*mampepali timpono*), anders zou het ongeluk (*boei*) de jagers achtervolgen; zij zijn dan *taoe maboei*, en ze hebben geen succes. Dit zal ook het geval zijn, wanneer gedurende de afwezigheid der jagers iemand thuis sterft. Het ongeluk (in dit geval *bata* geheeten) zal dan alle succes op de jacht verhinderen; dit heet: *raloeloe bata* „gevolgd door mislukking".

Als men op jacht zijnde verdwaalt, en men niet meer weet hoe men naar huis of naar de hut moet komen, zet men zich kalm neer, doet zijn broek uit, of zijn lendengordel af, en legt dit kleedingstuk dan weer omgekeerd aan. Daarna zal men zich weer herinneren, hoe men heeft te gaan. Het moet enkele malen zijn voorgekomen, dat iemand niet meer tot de zijnen is teruggekeerd.

Wanneer men ter jacht gaat wordt niet gewicheld of een offertafel opgericht. Alleen legt men wat sirih-

pinang neer op den weg, dien men opgaat, en vraagt aan Koro Manipi „Dun lichaam", om voorspoed op den tocht. Koro Manipi is een vrouw en de meesteres van het wild. Ze heeft nog andere hoofdlieden onder zich, zooals Saranga wo'o „Ingesneden hoofd", of „hoofd van de uitstaande stekels", de meester der herten; Rade ngisi „Langtand", de meester der zwijnen. Wanneer men een varken gekregen heeft, steekt men drie stukjes van het gebraden vleesch aan een stokje, en dit prikt men in een boom of in den grond, waarbij men zegt: „Dit is voor u, neem mijn honden niet; en geef nog eens (wild) aan mijn honden" (*Se'i tilamoe, ne'e noetima asoe, pai waikamo wo'oe asoekoe sangkani*). Men zegt, dat wanneer men dit offer niet aan Koro Manipi geeft, zij een van de honden neemt; d.i. ze laat dan toe, dat een hond door een varken wordt gedood, of door een python opgeslikt. De To Pasangke gaven mij nog als meester van de wilde varkens op Nabi Soelemana, een naam die wel van de Mohammedanen zal zijn overgenomen. Hij wordt niet aangeroepen. Meer geloof hebben de To Pasangke in de *toemaja* [1]), dit zijn boschgeesten. Dezen worden niet als de meesters van het wild beschouwd en hun wordt dus niets gevraagd, maar zij kunnen het succes van de jacht bederven door de jagers „toe te spreken", d.i. hun aandacht af te leiden, hun hand onvast te maken, en derg. Men rijgt drie stukjes lever voor hen aan een stokje, steekt dit in den grond en zegt: „Dit is voor u, heer der boschgeesten. Als wij gaan, spreek ons dan niet toe; ga liever weg" (*Se'imo tilamoe, siko toempoe ntoemaja, ane jaoe kami ne'e noeseko kami; paetango jaoemo siko*).

Is een varken neergelegd, dan wordt dit naar de hut gedragen, die men in 't bosch heeft opgericht. Bij het zengen van de haren en het ontweien zijn geen voorschriften op te volgen. Alleen moet men er zich voor

[1]) Bij een groot deel van de West Toradja's heeten de geesten van de rijst *oemaja* of *maja*.

wachten met de hand of het hakmes op den buik van het varken te slaan, want dan zou men buikpijn krijgen; ook wordt het uiteinde (*boeinja*) van het borstbeen afgeslagen en weggeworpen, anders zou men pijn in de borst krijgen. Van het bloed, de lever en de alvleeschklier (*dompila*) geeft men den honden te eten. Van de eerste twee worden ze dapper, door de laatste wordt hun succes verzekerd.

Men jaagt met de speer (*joe'a*) op varkens en herten. De ouden onder de To Wana herinneren zich nog, dat er vroeger alleen in de vlakte van Soemara herten voorkwamen; later zag men ze aan de Boven-Bongka. Een mijner zegslieden, die nu 50 jaar mag wezen, herinnert zich, dat toen hij nog een kleine jongen was, het eerste hert in het gebied van Boerângasi werd gedood, welk feit een heele opschudding onder de bevolking teweeg bracht. De herten moeten door zwaar bosch van Soemara naar Boerângasi zijn doorgedrongen. In de vlakte van de Morowalirivier moeten veel hertzwijnen (*tamarari*) voorkomen.

Op kleinere dieren als cuscus (*koese*), apen (*wonti*), jaarvogels (*alo*) en dergelijke schiet men met het blaasroer (*sopoe*). Omtrent de cuscus bestaat hier hetzelfde geloof als in Poso, dat ze zwanger zou worden doordat het mannetje het wijfje aankijkt; hierdoor gaat deze weenen, en de tranen vallen in haar buidel (*panjoema*), waardoor zwangerschap wordt opgewekt. Volgens algemeen getuigenis is men zeer bedreven met het blaasroer. Dit bestaat als in Poso uit 2 dunne bamboe pijpen (Bambusa longinodes) van circa 1 meter lengte, welke in elkaars verlengde in een wijderen bamboe worden geschoven, waarbij men zorg draagt, dat ze zuiver aaneensluiten. De pijltjes worden gemaakt van de balijnen (*gôrangi*) van den aren, of van bamboe; de prop (*kinõembari*), waarmee het pijltje in den loop van het blaasroer sluit, is van *kadjoe samboeja* „éénmaandsch hout". Men wint ook het bedwelmende sap van den *impo*-boom (Antiaria

toxicaria) door een insnijding in den bast te maken, en het vocht dat daaruit druipt, in een bamboe kokertje op te vangen. Dit vocht wordt zonder eenige verdere bereiding op de punten van de pijltjes gesmeerd; alleen wanneer het vocht wat is ingedikt (*momara*), voegt men er water aan toe.

Men mag niet over een blaasroer heenstappen, want dan zou men er nooit meer iets mee raken, en het vergif zou zijn kracht verliezen. Om dit laatste te voorkomen, moet men er ook op letten dat wanneer men een geslacht hoen de veeren van het lijf zengt, de rook daarvan niet de pijlkoker treft, want wanneer het vergif (*impo*) de brandlucht ruikt, wordt het krachteloos (*maleo*). Men beweert, dat een cuscus of een jaarvogel, die door een pijltje met vergif eraan getroffen wordt, dadelijk dood neervalt. Men nam het blaasroer ook op het oorlogspad mee, zoowel om er onderweg mee te jagen, als om er den vijand mee te bestoken.

De To Wana kennen ook pijl en boog (*pana*), Beide zijn van een harde soort bamboe gemaakt, *piringi* genaamd; aan de pijl is een weerhaak gesneden; het koord is van rotan. Gewoonlijk heeft de boog een lengte van 80 à 90 cM. Men schiet met pijl en boog alleen op visschen (vooral des nachts als men ze met fakkellicht lokt), en op muizen. Op het oorlogspad werden pijl en boog nooit meegenomen.

Men zet ook strikken om muizen, vogels en grootere dieren te vangen. Als men strikken voor herten zet, moet men oppassen bij dit werk geen wind te laten, want dan zou men in die strikken geen hert vangen. Men gebruikt dezelfde vallen en strikken als de Posoërs en ze dragen ook dezelfde namen, als *djio sigi*, *bantara*, *tojo*, waarvoor ik verwijs naar het hoofdstuk over de Jacht in *De Bare'e sprekende Toradja's* II, bl. 305 e. v. Een ervan heb ik niet bij de Posoërs gezien, nl. de *perontjo*. Zooals het woord aanduidt, komt bij dit toestel een stuk hout met kracht op de zich daaronder bevinde muis neer, en doodt haar. Aan het eene einde

van dit stuk hout is namelijk een rotanlijn gebonden, die over een in den grond geplanten boomtak loopt, en eindigt in een haakje van bamboe, dat aan een plankje onder het opgeheven stuk hout wordt vastgemaakt, en dat zóó is ingericht, dat het losschiet, wanneer de muis daarop trapt; op hetzelfde oogenblik valt ook het stuk hout neer en doodt de muis. De springlans (*watika*) is op dezelfde wijze ingericht als in Poso; men maakt ook gebruik van aangepunte bamboes, *saia* geheeten, die in den grond worden geplant, en waaraan herten en varkens zich menigmaal doodelijk verwonden. Boschkippen worden gevangen in een kring van strikken, die worden opgesteld; binnen dien kring wordt een tamme haan vastgebonden, die door zijn gekraai een wilden stamgenoot lokt. Wanneer de boschhaan den kring is binnengetreden, beginnen beide vogels met elkaar te vechten, en dan duurt het niet lang, of het boschhoen verwart zich in een der strikken. Dit toestel heet *bantara*, en het vangen van hoenders er mee heet *masôesoeri* (zie *De Bare'e sprekende Toradja's*, II, 368).

Jachttaal. In het bosch zijnde, hetzij voor de jacht of voor het verzamelen van boschprodukten, mag men verschillende woorden niet gebruiken. In de eerste plaats behooren daaronder de namen van dieren, die men pas later heeft leeren kennen. Zoo mag men niet van *karambaoe* „buffel" spreken, maar men moet daarvoor zeggen: *bae ta'i* „grootbuik"; deze omschrijving gebruikt men ook voor *njara* „paard". Een kat, *toete*, noemt men naar zijn gemiauw *ngeo*. Voor *lago* „hert" zegt men *tomoko'o woekotoe* „de man met stijve knieën". Een *bembe* „geit" heet dan naar haar geblaat *tomee*. Verder zegt men voor *asoe* „hond" *tamaringeso*, van welk woord ik geen verklaring weet te geven. Voor *mentjo* „gemsbuffel" (sapi hoetan) *tambata mako'o* „harde paddestoel" (misschien wel doelende op zijn uitwerpselen). Wind, *ngojoe*, noemt men *torare*, dat de beteekenis heeft van „gast", iemand die van elders komt. *Lomboedi*

„bruinvisch", en *dôejoengi* „zeekoe" mag men niet eens noemen, ook omschrijvende niet. Toen ik vroeg of men een ander woord voor *koese* „cuscus" gebruikte, antwoordde men: „Wel neen, de cuscus is immers thuis in 't bosch". Maar daarom is het vreemd, dat men voor den gemsbuffel wel een jachtterm heeft.

De To Kasiala beweren slechts drie namen te hebben die in het bosch niet mogen worden genoemd: een buffel heet bij hen *taoe bose pajaa* „de man met de groote voetzolen"; een paard is *taoe mako'o woekotoe* „de man met de stijve knieën", en de geit heet *to boeja ngisi* „de man met de witte tanden".

Wat ten strengste verboden is, als men in het bosch verblijf houdt, is schelden, krachtwoorden gebruiken (*monggatoe*). Als men dit doet, of zich niet aan de jachttermen houdt, maken de boomgeesten, *sangia*, dien mensch ziek, of ze veroorzaken bij hem een ondragelijke hoofdpijn.

Oorlogvoeren.

De To Wana hebben nooit een rustig leven gehad; zoowel van het Oosten als van het Westen zijn ze steeds bestookt geworden. Uit het Westen kwamen de Bare'e sprekende Toradja's, die door de To Wana To Lage worden genoemd. Het waren vooral de nederzettingen van de To Oentoe noe Oeë, die van hen te lijden hadden. Volgens het getuigenis van velen sneuvelde ook menige To Lage bij deze schermutselingen. 36 jaar geleden heeft de laatste groote raid plaats gehad, waarin o.m. de vader van het tegenwoordige Hoofd te Oela, een mijner zegslieden, sneuvelde. Meermalen werden To Wana, die in den ouden tijd naar de vlakte van Soemara gingen om daar was te verzamelen, door troepen Posoërs overvallen. Later werd die streek tot *tana boeja* „onzijdig land" verklaard, toen de handel in damarhars menschen uit alle streken van Celebes naar die vlakte trok. Er moet een tijd geweest zijn, dat de To Lage het den To Wana erg benauwd hebben gemaakt, zoodat velen hunner uitgeweken zijn naar het

landschap Boengkoe, waar hun afstammelingen nog wonenin de dorpen Tapoe ntondo, en Sampea taba, dicht bij Wosoe. Dit waren lieden die al dichter bij de zee in het Zuiden waren gaan wonen, zoodat ze veel blootstonden aan de aanvallen der To Lage, die langs de zuidkust van deze streek strooptochten maakten.

Trouwe bondgenooten van de To Lage waren de To Lalaeo („lieden van den dageraad", omdat ze naar het Oosten toe wonen), de stam van Bare'e sprekers, die aanvankelijk alleen langs de kust van de Tominibocht in het Todjosche woonden, maar die zich later ook langs de kust van de Golf van Tolo hebben verspreid, misschien wel in verband met of ten gevolge van hun tochten in het gebied der To Wana. Bij deze To Lalaeo was het, dat de To Wana geregeld wraak gingen nemen, want naar Pososch gebied hebben ze zich nooit gewaagd. Men noemde mij Pandera, Podi, Bogoe bangke, Boejoe ngkoemea („berg waar *koeme* gevonden wordt", een boom die hars levert) als de dorpen der To Lalaeo, waarheen de wraaktochten zich uitstrekten. Met name noemt men twee voorvechters, broers, Taloemboeja, en Poeë boengkoe „Grootvader met den bochel", van wie vele verhalen van dapperheid gaan in den strijd met de To Lalaeo.

Met deze lieden werd nu en dan ook wel eens vrede gesloten, en men nam aan, dat zij zich vaak bij de To Lage aansloten, omdat de laatsten anders hun aanval op hen zouden hebben gericht; m. a.w. men nam aan, dat de To Lalaeo de To Wana beoorloogden uit nooddwang, *mantjangka woeroko* „den keel beschermen", zooals men dit noemt. Met de To Loinang was er echter nimmer sprake van vredesluiten. Telkens ging men van hier naar ginds, en kwam de vijand van daar hierheen. Twee plaatsen in het Loinang-gebied noemen de To Wana, waarheen geregeld tochten werden ondernomen: Mantan aan de Boven-Boenta en Banta lampoe. Banta heeft aan de Boven-Loboe gelegen, en *lampoe* „wild" zullen de To Wana er zelf wel

bijgevoegd hebben ter kenschetsing van den vijand. Te Salea zijnde wees men mij een berg aan, die Petango „vanwaar men naar iets in de laagte tuurt" heet. Dezen naam zou de berg gekregen hebben, omdat de To Loinang, als ze kwamen koppensnellen, van die hoogte af de nederzettingen der To Wana kwamen bespieden om te zien waar ze hun slag konden slaan. Men weet nog te vertellen van een dapperen voorvechter der To Loinang, Dasan geheeten, die eens een gehucht van de To Boerângasi, Rapa ntambaba, overviel, en alle inwoners zonder slag of stoot krijgsgevangen maakte, en met zich meevoerde. Snel verzamelden zich toen de leden van den stam, en achtervolgden den vijand. Ze versloegen hem: allen werden gedood, en Dasan werd levend gegrepen. Men sneed hem een stuk uit zijn nekvel, en zond hem toen naar zijn land terug om aan de anderen te vertellen wat er gebeurd was. Dergelijke verhalen hoorde ik onder de To Loinang weer van de To Wana vertellen.

Onderling had men meermalen twist, en een enkele maal viel hierbij een doode. Maar zulke geschillen werden steeds in orde gemaakt door het betalen van boete; aanleiding tot een binnenlandschen oorlog gaven die twisten volgens de mededeelingen niet.

Een reden voor het ontstaan van de voortdurende vijandschap tusschen de To Wana en de To Loinang wist men mij niet op te geven. Ze zal wel gezocht moeten worden in de omstandigheid, dat beide stammen niet in het minst aan elkaar verwant zijn. Geregelde tochten om vijanden te dooden werden noodig geacht voor het welzijn van den stam. Bij de To Pasangke trok men nooit uit om een hoofd te halen bij een sterfgeval; dit gebeurde alleen bij de andere clans, wanneer een voornaam lid van het *bâsali*-geslacht was overleden. Het tegenwoordige Hoofd der To Pasangke zei mij, dat de eenige reden waarom men ging snellen was, opdat de rijst goed zou gelukken, en de boomen rijkelijk vrucht zouden dragen. Men noemt

dit *nalengko nggora* „door het krijgsgejuich bewogen (geschud)". Wanneer men namelijk was teruggekeerd van den tocht, gingen de krijgers gedurende 2 of 3 dagen met de arentak, waaraan een stukje van de scalp was gebonden, de akkers langs; ze hieven daarbij telkens den krijgskreet aan en juichten (*mogoemora*). In hun juichen riepen ze: „Nu zal onze rijst weer gelukken!" Men trok met de menschenscalp rond, en juichte, *napalai ntjembi pai saja*, „opdat alle plagen van het gewas, en alle misstappen weg zullen gaan" (misstappen in den zin van verkeerde daden, die een verderfbrengende kracht ontketenen, waardoor het gewas geschaad wordt). Alle ouden van dagen, die ik er naar vroeg, antwoordden: *Ane ta jaoe manga'e, ta mewali pae.* „Als we niet gingen snellen, lukte de rijst niet".

De Voorvechter. De To Wana hadden twee leiders, als men ten oorlog uittrok. De een was de *tadoelako* „de voorganger bij het gaan, loopen", de andere was de *talenga*. De eerste naam is bij alle Toradjastammen van de Oost- en van de Westgroep bekend; den tweeden naam hebben alleen de To Wana; vermoedelijk hebben ze dien overgenomen van hunne vijanden, de To Loinang, bij wie *talenga* de gewone naam voor „voorvechter" is. De functies van *tadoelako* en *talenga*, welke namen ik blijf gebruiken om geen verwarring te veroorzaken, verschillen. De *tadoelako* voert den troep aan. Hij gaat zijn makkers een eind vooruit, verkent als het ware den weg. Wanneer men halt maakt, wordt voor den *tadoelako* een afzonderlijke hut gemaakt, terwijl de *talenga* samenwoont met de overige krijgers. De eerste heeft te zorgen voor het succes van den tocht in dezen zin, dat men den vijand afbreuk doet; de *talenga* heeft te zorgen voor het succes van den tocht in zooverre, dat geen der krijgers door den vijand zal worden gedood. Of zooals de To Wana het uitdrukken: de *tadoelako* houdt de levenskracht van den vijand vast (om zich die toe te eigenen);

de *talenga* houdt de levenskracht van de clangenooten vast (opdat deze niet verloren ga, door den vijand genomen worde). Beiden beluisteren de vogelgeluiden, en geven acht op allerlei teekenen, de een steeds bedacht op het succes dat ze hem beloven of ontzeggen, de ander denkende aan wat die teekenen hem te zeggen hebben voor het heil van hen, die aan zijn zorg zijn toevertrouwd.

Voor beiden golden dezelfde verboden: ze mochten niet over sterven spreken of de mogelijkheid van een verlies noemen. Ze mochten geen palmiet (*oewoe*) eten, iets waarvan een snellerstroep soms dagenlang leeft, omdat dit in de bosschen volop te krijgen is; de reden voor dit verbod zou in de omstandigheid liggen, dat palmiet in stukjes gehakt (*rasasa*) wordt, en dit ook gebeurt bij een mensch, die als offer gedood wordt. Verder mogen ze geen garnalen (*oera*) eten, omdat *oera* ook beteekent „zich terugtrekken"; paddestoelen (*tambata*) mogen ze niet eten, omdat deze voor het gebruik in stukjes gesneden worden, wat ook met de veroverde menschenscalp gedaan wordt. Een verbod, dat niet alleen voor de aanvoerders, maar voor alle krijgers geldt, is dat ze nimmer met het aangezicht naar het vuur gericht mogen zitten. Ze zetten zich zóó, dat het vuur hen van terzijde beschijnt.

De *tadoelako* droeg niet de teekenen van dapperheid, die de Posoërs er op nahielden: zoowel de *sanggori*, een koperen spiraal, die in het hoofdhaar werd vastgemaakt, als de muts waarop horens van koperblik bevestigd waren (*tandoe-tandoe* geheeten) waren volgens hun eigen zeggen bij de To Wana onbekend. Wel droeg hij evenals de Pososche voorvechter een snoer van zeeschelpen, die van uitsteeksels voorzien waren. Die schelpen heeten *garanggangi*, waarmee ook koraalsteen wordt aangeduid, naar de uitsteeksels en gaten, die er in zijn; het snoer zelf heet *gongga* (in Poso *batoe rangka*), dat „halssnoer" beteekent. Samen met dit schelpensnoer draagt hij de *sima-sima* (uit het Boeg., verg. *djimat*)

om hals en schouder. Deze *sima-sima* is een buisvormige zak van katoen of foeja, waarin bizondere steenen en wortels en andere voorwerpen zijn gestopt, waaraan de drager bizondere kracht toeschrijft, die hem voor gevaren moet beschermen, en hem kracht verleenen. Vooral hecht men groote waarde aan een stukje van een rotan, die door een spleet in een boom of een rots is gegroeid; wanneer men zoo iets bij zich heeft, zal men zonder veel moeite in de versterking van den vijand doordringen. Aan dezen worstvormigen zak hangt men allerlei andere dingen, als de snavel van den Phoenicophaeus calyorinchus (*noedjoe tateka*, een omineuze vogel), de snavel van een soort specht (*ngoedjoe balatoetoe*, eveneens een omineuze vogel), de staart van de palmrolmarter (*ikoe ntadoema*, waarschijnlijk om de heftigheid waarmee de marter zich verdedigt), een stukje van de schedelhuid van een aap (*pela mbo'o mbonti*, misschien om zijn dapperheid of als lokmiddel om menschenscalp te krijgen). Het vleesch van de beide pas genoemde vogels en dat van apen mag niet door jonge menschen worden gegeten: ze zouden er een opgezwollen buik van krijgen (*napoboeto*); alleen dappere mannen kunnen dit vleesch zonder gevaar voor hun gezondheid eten. Behalve de genoemde dingen ziet men aan de *sima-sima* nog tanden van slangen en krokodillen hangen; dit alles noemt men *ramba-ramba* „versiersels".

De *talenga* heeft zich ook voorbehoedmiddelen omgehangen, maar het voorwerp, waarvoor hij bizondere zorg draagt is een ei, dat alle deelgenooten aan den tocht hebben aangeraakt, voordat men van huis ging, en dat men zich voorstelt als de vasthouder van de levenskracht der gezellen.

De *talenga* moet een minstens even dapper man zijn als de *tadoelako*. Als de *talenga* sterft, wordt meestal een *tadoelako* in zijn plaats gekozen. De laatste is de aanvaller, de eerste de beschermer. Wanneer men dicht bij den vijand is gekomen en men zijn slag zal slaan,

trekt de *tadoelako* er op uit om te vechten. De *talenga* blijft echter in de meeste gevallen met 2 of 3 makkers in de hut achter. Hij mag gedurende de afwezigheid van den troep niet slapen, hij houdt het zwaard aangegord, en loopt onrustig heen en weer, voortdurend met zijne gedachten bij den troep, welks terugkeer hij in de grootste spanning afwacht. Telkens herhaalt hij wat hij wenscht, dat zal gebeuren, om dit tot werkelijkheid te doen worden: „Ik steek uw dorp in brand; ik eet uw voedsel; de asch (van de verbrande huizen) scheppen wij op (*lipoemi koetoendjoe; pangkonimi koekoni; awoemi kisoeoe*), want gij hebt reden gegeven, dat we u bestrijden". Dan weer zet hij zich op een regenmatje, en legt een offer van sirih-pinang vóór zich neer, dan herhaalt hij weer de *tadea*, d.i. de reden waarom men is uitgetrokken, waaruit moet blijken, dat het ongelijk geheel aan den kant van den vijand ligt; hij vraagt om „leven" aan de goden (Poeë Lamoa). Soms volgt de *talenga* den troep in de achterhoede, maar hij neemt geen deel aan het gevecht; hij bepaalt er zich toe de strijders aan te moedigen: „Hakt er op los! hier is uw leven, dat ik bewaar (doelende op het ei)". Wanneer hij zag dat de mannen het niet konden houden tegen den vijand, riep hij ze terug; werden ze achtervolgd, dan vocht de *talenga* mee; het is wel gebeurd, dat een *talenga* bij zoo'n gelegenheid sneuvelde.

Wanneer de troep een verlies had geleden, werd dit den *talenga* geweten: hij moest op een slecht teeken geen acht gegeven, zijne maatregelen niet voldoende genomen, niet krachtig genoeg de overwinning gesuggereerd hebben. Wanneer de verliezen van ernstigen aard waren, werd de dood van den *talenga* geëischt, en als hij niet flink van zich wist af te praten, werd hij gedood (*ane ta magasi nabisarangi, da napepate*). De *mokole* van Salea, mijn kundige voorlichter, had zulk een geval eens bijgewoond: na veel gepraat had de *talenga* een slaaf voor zich in de plaats gegeven, en die was toen doodgehakt om het wraakgevoel

van de clangenooten over de geleden verliezen te bevredigen.

Nu wij kennis hebben gemaakt met de leiders van den troep, zullen we het verloop van een sneltocht nagaan. De wapenen die men gebruikt zijn: zwaard, speer (*joe'a*; in Poso is *joe'a* de schacht van de speer, die bij de To Wana den naam draagt van *doeroeka*). Het schild (*kântari*) is uit hout gesneden; het is van denzelfden, langen smallen vorm als het schild der Posoërs; op de plek waar aan de achterzij het handvat is aangebracht, heeft men aan den voorkant een bult of knobbel in het hout uitgespaard, die *tawâkangi* heet, en die moet dienen om te maken, dat het schild op die plek niet gemakkelijk is door te hakken, ter bescherming van de hand dus. De *tadoelako* had vaak een baadje aan, dat was geknoopt van dik touw, dat gedraaid was van den bast van den *soeka*-boom (Gnetum gnemon); deze kolder (*lemba soeka*) werd geacht zwaardslagen te kunnen tegenhouden.

Wanneer alles voor de reis gereed was, kwamen de deelnemers aan den tocht samen in het huis van den *talenga*; daar was ook een priester aanwezig, die, nadat de geest in hem was gevaren, ging dansen (*motaro*). Dan nam hij een stuk foeja, dat hij voor het gelaat van elken strijder uitgespreid hield, en hem daardoor heette aan te kijken. De priester beweerde, dat hij op deze wijze kon zien, of iemand een slecht teeken aankleefde, dat hem ongeluk moest aanbrengen in den strijd. Als hij iemand met een „teeken" ontdekte, raadde hij hem aan niet mee te gaan, omdat hij anders gewond zou worden. De anderen verklaarde hij voor *malori* „glad"; ze zouden niet gewond of gedood worden.

Bij de To Pasangke deed men niet zoo. Daar gingen de strijders dicht op elkaar rondom een vuur zitten, waarop een rauw ei werd gelegd, zoodat dit na korten tijd uiteenspatte; al wie door den inhoud van het ei werd getroffen, kon gerust meegaan ten strijde, hem

zou geen onheil overkomen. Zij die niet bespat waren, konden de proef herhalen, maar kregen ze ook dàn niet van den inhoud op het lijf, dan deden ze beter thuis te blijven. De stukken van de schaal van het uiteengespatte ei werden zorgvuldig bijeengezocht, en meegenomen op den tocht; deze schaal werd later naar den vijand toegeworpen om hem in de war te maken en hem zoo in zijn macht te krijgen. Na afloop van deze plechtigheid nam de *talenga* weer een ei, dat hij toesprak, waarbij hij het verzocht om aan hen kenbaar te maken, hoe de tocht zou afloopen. Dan blies hij er op, en brak het ei open. De inhoud ervan werd in een bakje gestort, en hieruit las de *talenga* de toekomst: wanneer eiwit en dooier goed gescheiden bleven, was dit een gunstig teeken.

Bij de overige drie clans werd deze proef op een dergelijke wijze genomen als dit bij de Posoërs gebruikelijk was. Nadat was uitgemaakt, wie aan den tocht zouden deelnemen, en wie thuis moesten blijven, kwam men op het woonerf van den *talenga* tezamen, en werden de zwaarden en de speren bij elkaar gezet. De *talenga* nam een stuk pinangstam in de hand, waarin drie gaten waren gemaakt, en in elk gat werd een kippenei overeind gezet, waarvan aan het boveneinde een klein stukje van de schaal was afgepeld. Nu bewoog hij een brandend stuk bamboe langzaam onder de eieren, naar links en dan naar rechts, dan weer naar links en dan weer naar rechts, net zoo lang tot de inhoud van een of meer eieren naar buiten borrelde. Als dit gebeurde, wanneer het vuur tweemaal onder de eieren was gestreken, dan was dit wel een zeer gunstig teeken. Kwam de inhoud van een of meer eieren uit na 3, 4 of 5 maal met het vuur er onder langs gestreken te hebben, dan was dit ook goed, maar dan zou het langer duren, voordat men een slachtoffer maakte. De voorzeggende eieren werden in de schil van een maïsvrucht gewikkeld en meegenomen naar den vijand. Dit verwarmen van eieren heet

mantjoewe manoe „vuur onder de kip (kippeneieren) brengen".

Iedere vrouw maakte voor haar man, die meetrok een in bladeren gewikkeld pakje klaar met sirih-pinang. Ditzelfde deed een meisje voor een jongeling; een meisje mocht dit niet doen voor een gehuwd man. Dit pakje met sirih-pinang heet *tanimbaloe*, van *baloe* „weduwe, weduwnaar". De man maakte dit pakje pas open op den dag, waarop hij met den vijand slaags zou raken; dan pruimde hij van de sirih-pinang om sterk te zijn.

Het meisje gaf aan den jongeling ook een geschenk mede: een kralensnoer, een baadje of iets dergelijks. Ze beloofde hem dan: Wanneer je sneuvelt, zal ik de rouw voor je aannemen; en als je overwint trouw ik met je. Tegen den tijd, dat hij met den vijand slaags zou raken, deed de jongeling het geschonken snoer om den hals, of het baadje trok hij aan, en dan vocht hij als een bezetene, want als hij geen vijand versloeg, zou het meisje hem niet als echtgenoot begeeren. Wanneer de jongeling met succes uit den oorlog terugkwam, gaf hij zijn bruid een deel van den buit. Hadden beiden elkaar vóór het vertrek trouwbeloften gedaan, en trok de jongeman zich terug niettegenstaande hij succes had gehad, dan werd hij beboet met 7 „stuks" (*ngaja*), waarmee in dit geval koperen borden (*doela*) bedoeld zijn.

De *talenga* nam van huis mede een bamboegeleding met gekookte rijst; deze was heel vast en droog in den bamboe gekookt, en ze werd bovendien onderweg herhaaldelijk gedroogd, zoodat ze goed bleef. Hiervan deelde *de talenga* op den dag dat men zijn slag zou slaan, aan elken strijder wat mede; dit at men, en men verwachtte hierdoor bizondere kracht te zullen ontvangen. Deze rijst draagt den naam van *talimbakoe*, afgeleid van *bakoe* „teerkost op de reis".

Wanneer men van huis ging mochten de achterblijvenden niet weenen, want dan zouden de strijders daarvan nadeelige gevolgen ondervinden.

Onderweg hadden *talenga* en *tadoelako* op allerlei teekens te letten. Daarvan was wel het voornaamste het omvallen van een boom. Had dit plaats in de richting waarheen de troep zich begaf, dan was dit een reden om zich te verheugen, want dan zou de vijand een verlies lijden. Hoorde men een boom achter zich of op zij van den troep vallen, dan was er aan den kant van de strijders iets niet in orde, en moest men dadelijk hutten opslaan om te overnachten.

Van de vogels is het vooral de uil (*kapoa*), die bij het begin van den tocht wordt beluisterd. Men zegt van dezen vogel: *rasi naliwoe* „hij gaat rond om geluk en voorspoed (te halen, bij te brengen)". Als hij slechts eenmaal zijn *poa*! laat hooren, is dit niet goed; dat wil zeggen, dat zij die luisteren, overwonnen zullen worden [1]). Tweemaal gehoord voorspelt het geluid veel geluk. Driemaal is ook wel goed; dan zal men wel voordeel op den vijand behalen, maar men zal zelf ook gewond raken. Viermaal is niet goed; thuis gehoord, vertrok men nog niet, en als men op weg was, maakte men dadelijk hutten om te overnachten. Vijfmaal beteekent: *lima mpale mantima wo'o* „de vijf van de hand nemen een hoofd (van den vijand"); dit is dus heel goed. Zesmaal is bizonder goed, wanneer de vogel daarbij achter of opzij van den troep zit, terwijl hij zijn geluid laat hooren: de strijders zullen dan heel veel succes hebben. Maar laat hij zich zesmaal hooren in de richting van den vijand, dan is het voordeel voor hem (den vijand), wat in zich sluit, dat wij overwonnen zullen worden. Zevenmaal is heel slecht, want dan *napapitoeli ntaoe kita*. Wat *pitoeli* is, kon men mij niet zeggen, maar

[1]) Ook in het Pososche is dit een slecht teeken; dit heet *saboro poa* „eenmaal door en door *poa*". Dit wordt opgevat als een waarschuwende kreet, dat op de plek vanwaar het geluid komt, vijanden op de loer liggen. Vooral wanneer de vogel naar het dorp gevlogen kwam, en eenmaal een doordringend *kioe*! liet hooren, en dan terugvloog, was men overtuigd, dat de vijand het dorp zou overvallen.

men bedoelt ermee, dat de strijders door den vijand zullen worden vervolgd. Dit woord *pitoeli* [1]) wordt in verband gebracht met *pitoe* „zeven". Achtmaal is slecht; dan zal men gewond raken, ja, er zullen dooden vallen; men blijft dan 2 nachten op die plek om den boozen invloed van het geluid goed weg te laten trekken. Negenmaal wordt door sommigen als een gelukkig teeken geacht, want men zegt: *sio santalenga* „negen is een talenga-schap"; de *talenga* namelijk reisde steeds met 8 strijders, van wie hij de negende was; waren er meer lieden die wilden gaan, dan moesten er ook meer *talenga's* wezen. Zoo'n troep, *santalenga*, die men een brigade zou kunnen noemen, moest uit 9 personen bestaan; de brigades reisden achter elkaar, soms met vrij grooten afstand tusschen hen in. Hoorde een troep het uilengeroep tienmaal, dan bestond er geen hoop op eenig succes, van den heelen troep zou dan niets terecht komen. Elfmaal daarentegen was heel gunstig; *matao toewoenja poeria* „het leven van allen is heelemaal goed". Twaalf is ook goed. 13, 14, 15 enz. hadden dezelfde beteekenis als 3, 4, 5 enz. Het eenige verschil tusschen de eenheden met en zonder een tiental is, dat eenmaal heel slecht is, elfmaal, eenentwintigmaal enz, juist heel gunstig.

Een andere vogel op wiens geluid en bewegingen nauwkeurig wordt gelet, is de *katio* [2]). Deze vogel staat op hooge pootjes, en heeft een langen, gelen, gebogen snavel. Op de vleugels is hij geel, op de borst wit. Wanneer iemand hem opschrikt, laat hij een geluid hooren als prrrt! en vliegt hij hoog op. Wanneer deze

---

[1]) *Pitoeli* is in het Pososch niet bekend; men verklaarde het mij bij de To Wana als „vervolgd worden". Misschien is het 't zelfde woord als het Poe'oe mbotosche *pindoeli* „tusschen de vingers knijpen".

[2]) In Poso heet deze vogel *katotio* of *madopo*. De vogel is heel vlug, zoodat men hem alleen door middel van een strik te pakken kan krijgen. Men gelooft, dat men met een strik, waarin een *katotio* is gevangen, nooit meer een muis zal vangen.

vogel eenmaal naar rechts en daarna weer naar links over den weg vliegt, is dit een teeken, dat de vijand zich gereed houdt, en de troep geen succes zal hebben; men blijft dan op die plek overnachten. Wanneer hij koeri! roept, zonder zich op het pad te laten zien, dan is dit een goed teeken. Laat hij die kreet links hooren, dan is de beteekenis niet goed. Wanneer hij op het oogenblik dat men wil opbreken zijn koeri! laat hooren, moet men op die plek blijven, want anders zou men niets dan moeite krijgen.

Ook op den kiekendief (*woenia*, Poso *kongka*) wordt acht gegeven. Als hij boven den troep cirkelt en djoi popo! roept, waarschuwt hij, dat er dooden zullen vallen, zoodat men met droefheid zal teruggaan.

Wanneer de ijsvogel (*tengko*) aan de rechterzijde van den troep zijn tengko! tengko! laat hooren, mag men op geluk rekenen. Maar laat hij deze kreet aan den linkerkant hooren, dan komt het geluk ten goede van den vijand. Wanneer de vogel rechts soso! soso! roept, zal het den troep slecht vergaan, en is het dus geraden wat te wachten. Maar laat hij dien roep links van den troep hooren, dan kan men lustig voorwaarts gaan, want de vogel kondigt het ongeluk van den vijand aan.

Op den reeds meermalen genoemden vogel *teteka* wordt alleen acht gegeven op den dag dat men zijn slag zal slaan. Wanneer hij dan over den weg vliegt onder het roepen van rere! rere! zullen de strijders straks een gejuich kunnen aanheffen (*mogora*) over hun succes. Roept hij ngee! ngee! dan moet men een ontmoeting met den vijand uitstellen, want dan zou men niet anders dan nadeel ondervinden.

Ook droomen speelden onderweg een rol. Droomt een strijder, dat iemand koopwaar komt aanbieden, en hij vindt den prijs goedkoop, dan zal men voordeel hebben; is de prijs die gevraagd wordt hoog, dan behoeft men niet op succes te rekenen. Wanneer iemand iets in den droom ten geschenke komt brengen: pisang, pinang en dergelijke, dan wijst dit op voor-

spoed. Is het de droomer, die iets aan een ander schenkt, dan is de beteekenis niet gunstig: men zal een verlies lijden. Wanneer de krijger in zijn droom een hoen grijpt, een varken achtervolgt en dit neerlegt, beteekent dit, dat hij geluk zal hebben. Wordt een van de strijders in den droom vervolgd, dan is dat een heel ongunstige aanwijzing; zoo ook als iemand hem in den droom het hoofdhaar snijdt.

Men maakt natuurlijk verschil of de *talenga* den onheilspellenden droom heeft gehad, dan wel een zijner volgelingen. In het eerste geval wordt er deugdelijk rekening mee gehouden; soms keert men eenvoudig terug, of men blijft zoo lang op die plek wachten tot een gunstige droom de voorzegging van den vorige te niet heeft gedaan. Heeft een der strijders een ongunstigen droom gehad, dan wordt hij wel aangewezen als een dergenen, die bij den *talenga* achterblijven om hem te beschermen. Als de droom niet bizonder ongunstig is, doet men hem op de gewone wijze van zich af, opdat hij geen gevolg meer hebbe: als men opstaat, gaat men zijn gevoeg doen; onder het defaeceeren vertelt men hardop den droom, dien men heeft gehad; daarna peutert men zich met een grasstengel tusschen de kiezen, zoodat er wat vuil aan den stengel kleeft, en deze steekt men in de faeces.

Terwijl de mannen op het oorlogspad zijn, moeten hun achtergebleven vrouwen hen door hare gedragingen steunen. Ze hebben zich in dien tijd van verschillende dingen te onthouden, *momali*, en zich voor allerlei in acht te nemen. Ze mogen niet twisten, niemand om iets manen (ook niet gemaand worden); ze mag aan geen man sirih-pinang aanbieden. Ze mogen zich niet ver van huis begeven; ze moeten steeds het hakmes omgord hebben, en liefst voortdurend in beweging zijn; wanneer ze zoo niet deden, zouden haar mannen slappe knieën (*majoe'oe woekotoe*) krijgen en den vijand in handen vallen. De vrouwen mogen niet overdag slapen, want anders zullen de mannen ook niet op hun hoede zijn. Bij

het hanengekraai moeten ze opstaan en koken, opdat ze gereed zijn met eten, wanneer de dag aanbreekt. De vrouwen moeten zorgen dat het hoofdhaar niet losgaat, zelfs onder het slapen niet, en daarom binden ze het vast met touw; in eens anders huis slapen mogen ze niet. Ze mogen haar sirihtasch (*oeba*) niet dichtbinden, anders zou haar man verdwijnen of verdwalen (*tonto*); veel van hetgeen zij doet kan tot gevolg hebben, dat haar man de kluts kwijtraakt (*mentoa*), als hij met den vijand in aanraking komt, en daardoor valt hij in zijn handen.

Sommige vrouwen hebben aan den ingang van haar woonerf een pisangstam neergelegd, waarbij ze een aangepunten bamboe hebben geplaatst. Iederen morgen steken ze eenige malen met dien bamboe in den stam om daarmee te imiteeren hoe haar man een vijand doorsteekt. Evenals de leiders van den troep moet ze zich onthouden van het eten van palmiet en paddestoelen. Ook alles wat rood is, moet ze niet gebruiken, zooals rijpe Spaansche peper en *tikaja* (Bare'e *kasimpo*, een Amomum-soort, met welks vruchten de toespijs zuur wordt gemaakt), want rood wijst op bloed. Wanneer de vrouw plotseling ergens aan haar lichaam pijn voelt, is er iets ergs met haar man gebeurd. Wanneer een harer droomt, dat haar man een rivier oversteekt en den overkant niet haalt, dan is dit een teeken, dat hem een ongeluk is overkomen. Ook waarschuwen haar de uilensoorten *poa* en *toemeo* (Poso *tirieo*), als er iets met haar man niet in orde is. Of het hoofdhaar gaat plotseling los, niettegenstaande ze het stevig opgebonden heeft; of ze struikelt onverwacht. Al deze dingen verontrusten haar, omdat ze haar doen vermoeden, dat er iets met haar man is gebeurd.

Wanneer men dicht bij den vijand is gekomen, worden een paar lieden 's nachts afgezonden om den vijand te verkennen. Zoo mogelijk dringen ze het dorp van den vijand binnen, en sluipen in een huis, waar ze de meegebrachte eierschaal, waarmee gewicheld is

voordat men vertrok, op den haard leggen, of in een van de bamboe watervaten doen. Die eierschaal draagt den naam van *manoe matadja* „scherp hoen", en dit zal de menschen „van binnen pikken", zoodat ze zich in handen van de strijders geven, naar hen toekomen om zich te laten dooden. Kan men niet in het dorp komen, dan legt men „de scherpe kip" bovenstrooms van de bron, waaruit men water haalt voor dagelijksch gebruik. Als de vijand van dit water drinkt, zal het hoen hem van binnen pikken, en hij kan de aanvallers niet weerstaan.

Is men slechts met z'n vieren of vijven er op uitgetrokken, dan maakt men in den nacht, waarin men het dorp is binnengedrongen, een paar slapenden af, hakt hun de hoofden af, en loopt er snel mee heen. Is men met meer, dan verwijderen de verkenners zich stil, nadat ze de „scherpe kip" ergens hebben gedeponeerd, om ook aan hun makkers een kans te geven hun dapperheid te toonen. Is het dorp te sterk, dan bepaalt men zich er toe om zich verdekt langs den kant van den weg op te stellen en voorbijgangers te overvallen. Heeft men tot een openlijken aanval besloten, dan monstert de *talenga* alle deelnemers aan den tocht om te zien of hij geenerlei teeken aan een hunner kan ontdekken, waaruit hij moet opmaken, dat die persoon eenig onheil zal overkomen. Als hij dus opmerkt, dat iemand *matoena lionja* „armzalig, ellendig van uiterlijk" is, moet die persoon achterblijven als een van de beschermers van den *talenga*. Behalve de rijst, die van huis is meegenomen, de *talimbakoe*, deelt de *talenga* aan de strijders nog dapper makende medicijn (*pakoeli ngkodje*; Poso *taliwanji*) uit; deze wordt gekauwd en maakt de mannen warm van binnen, en opgewonden. Wanneer de hoenders van hun stok vliegen, tracht men zijn slag te slaan.

Zoodra men een vijand heeft gedood, hakt men hem het hoofd af, en loopt ermee weg. Deze vlucht met het hoofd heet *lindja pompaisaka*. De kop wordt aan

den *talenga* gebracht. Er zijn lieden, die dadelijk nadat het hoofd van den romp is gehakt, van het bloed drinken. Deze lieden zijn dan buiten zichzelf. Heeft de overval niet ver van huis plaats gehad, dan wordt het hoofd in zijn geheel meegenomen; maar moet men eenige dagen loopen om thuis te komen, dan gaat de *talenga* er dadelijk toe over de huid met het haar er af te stroopen, waarna de kop wordt weggeworpen. Een enkele maal wordt ook de schedel bewaard, in stukjes gehakt en onder de deelnemers aan den tocht verdeeld; zoo'n stukje schedel bewaart men in zijn tabaksdoos (*kampi*) of in den talisman (*sima-sima*), maar men doet er verder niets mee, gebruikt het ook niet als medicijn. Vaak ook wordt een stukje van den schedel aan den arentak (*doa-doa*) gebonden, waarvan straks sprake zal zijn.

Hoofdzaak blijft de scalp; deze wordt met kalk bestrooid en op een rekje gespannen, opdat ze spoedig droog zal zijn. Dan wordt ze in stukjes gesneden. Als men later zijn intocht in het dorp zal doen, neemt men een jongen tak van den arenpalm, waarvan de bladeren op een bizondere wijze worden gescheurd en omgeknikt; een stukje van de scalp wordt in een peperhuisje van de bladscheede van den pinangboom vastgemaakt en aan den tak gehangen. Deze tak draagt den naam van *doa-doa*, en wordt over den schouder gedragen door iemand die al eens een vijand heeft verslagen.

Men wachtte zich er wel voor grappen te maken met de geslachtsdeelen van den verslagene, of daarin te hakken, want dit zou hem tot schuld worden aangerekend (*rapodosa*); zoo iemand zou spoedig sterven, of hij zou een zwakke gezondheid krijgen (*mijoe'oe koro*); beboet werd zulk mutileeren niet.

Soms maakte men een krijsgevangene (*taoe ratawa*). Deze werd niet als slaaf maar als kind des huizes behandeld.

Wanneer een krijger in het land van den vijand sneuvelde en men had er gelegenheid toe, dan werd

het lijk in zijn eigen draagsarong gewikkeld en in den grond gestopt. Sneuvelde een vijand, die naar het land der To Wana was getrokken, dan koelde men zijn wraaklust door het lijk te behakken en eenige malen met de speer te doorsteken, waarna men het in den grond stopte. Wanneer een clangenoot bij een overval van den vijand in zijn eigen land sneuvelde, en de vijand had zijn hoofd meegenomen, dan vroeg men het lijk: „Ziet ge dat ge een lotgenoot (*poeli*) zult hebben?" d.i. ziet ge dat als we uw dood gaan wreken, we een vijand zullen dooden? Dan schudde men het lijk, en als daarbij bloed uit de halswond (*lae ntoela*, eigenlijk de stok met het vlaggetje er aan, die bij een graf werd opgericht) drupte, zou men succes hebben, als men den verslagene ging wreken.

Het lijk van een verslagen clangenoot wikkelde men in een stuk ongebleekt katoen, legde er een kain overheen, en zette een uitgespreid regenmatje er over om het tegen regen en zonneschijn te beschermen. Op deze wijze werd het op een stelling gelegd (*rapatandeka* „in de hoogte geduwd"), en daar liet men het lijk aan zijn lot over. Was hij dicht bij een nederzetting van menschen gevallen, dan werd het lijk een eind ver weggedragen, opdat men geen last zou hebben van de lijklucht. Had de vijand een clangenoot in zijn woning overvallen en gedood, dan werd het huis door de overige bewoners verlaten, terwijl men het lijk er in achter liet. Het is niet goed, zei men, om iemand die door het zwaard is gedood, te begraven. Wanneer men dan daarna er op uitging om den dood van den makker te wreken, zou men niet alleen geen succes hebben, maar men zou door den vijand worden verslagen en verliezen lijden.

Zeven dagen na zijn dood richtten de familieleden een maaltijd voor den doode aan. Men maakte daarbij een stellinkje op het pad, dat leidde naar de plek waar het lijk zonder hoofd lag, legde daarop wat rijst en toespijs neer, en riep den doode toe om te komen eten.

Wanneer de troep geen succes heeft gehad, trekt men stilletjes zijn dorp binnen, als men thuisgekomen is. Zoo ook als men verliezen heeft geleden zonder den vijand afbreuk te hebben kunnen doen; dit heet dan *lindja mapoi* „een warmen gang" (in Poso is *mapoi* „bijtend scherp"). Men is diep beschaamd, en er wordt aanvankelijk niet over de zaak gesproken.

Heeft men succes gehad, al is het dan ook dat men zelf verliezen heeft geleden, dan houdt de troep op korten afstand van het dorp stil; men heft zonder ophouden den krijgskreet aan: oe-ee-koekoe! (dit heet *mandjioti*), afgewisseld met *mondoloe*, een lied waarin men zijn heldendaden bezingt. Heeft de troep een verlies geleden, dan wordt de zang afgewisseld met luid geween en geweeklaag, zoodat men in het dorp dadelijk op de hoogte is, dat er een of meer dooden zijn te betreuren. De vrouwen kleeden zich dan netjes aan, waarbij ook behoort, dat zij het hoofd met een doek bedekken, de *tali wombo*. Ontmoetten de achtergeblevenen en de terugkeerenden elkaar, dan uitte men zijn vreugde daarover op verschillende wijzen: men hield spiegelgevechten met elkaar. De vrouwen hebben aan ijzeren naalden stukjes sirih, pinang en gember geregen; dit steken ze den mannen in den mond (*rasoempoe*), en dezen trokken het aangebodene met de lippen er af. Deze handeling heet *mantandaki* „iemand omgeven, beschutten" tegen verderfbrengende invloeden.

Daarna trok men het dorp binnen met de reeds beschreven *doa-doa*, den arentak waaraan de stukjes scalp hangen, over den schouder van een hunner. Sommigen zijn gewapend met stukken bamboe, die aan beide zijden open zijn, en waarop men blaast als op een trompet; zoo'n bamboe heet *balo pambongo* (dit kan beteekenen „bamboe om doof te maken, of doof te zijn", wellicht voor onheilspellende vogelgeluiden). De troep begaf zich eerst naar het huis van het clanhoofd, de *bâsali*, die nooit meetrok ten strijde. Hier werden ze met geelgemaakte rijst bestrooid; de mannen trachtten de korrels

op te vangen, en aten ze op. Van uit het huis van het Hoofd werd een met water gevulden bamboe gestoken, en deze werd door een der strijders doorgehakt, zoodat het uitstroomende water allen bespatte. De *doa-doa* met de stukjes scalp werd onder de woning van den *talenga* of den *tadoelako* bewaard, en gedurende de dagen die volgden, gingen de krijgers ermee rond op de akkers, zooals reeds is meegedeeld. De To Pasangke gingen, als ze van een sneltocht waren teruggekeerd, niet dadelijk naar hun eigen woningen, maar keerden eerst in tot den *bâsali* van Oentoe noe Oeë, zonder wiens medeweten en toestemming zij er ook nimmer op uit trokken.

Drie dagen na den terugkeer heeft een feest plaats. In een paar dorpen hoorde ik, dat dit bij den *talenga* aan huis gebeurde; anderen weer beweerden, dat men daartoe in het huis van den *bâsali* samenkwam. Dit verschil van meening kan wel voortkomen uit de omstandigheid, dat men in het dorp slechts enkele groote huizen had, en aangezien de *talenga* vaak een lid van het *bâsali*-geslacht was, kunnen deze beide functionarissen wel hetzelfde huis hebben gebruikt tijdens de feestelijkheid. Den dorpstempel van de andere Oosttoradja's en van de West-toradja's hebben de To Wana niet gehad. Het tegenwoordig levende geslacht had er nooit een gezien, en de ouden hadden nooit van zoo iets gehoord. Ik vermoed, dat de woning van den *bâsali* als het verzamelpunt, dus als de dorpstempel werd aangemerkt.

Een nauwkeurige beschrijving van het koppensnellersfeest heb ik niet kunnen krijgen, maar alle zegslieden vertelden, dat het drie dagen duurde, dat alleen bij deze gelegenheid vrouwen en meisjes den *ende*-dans uitvoerden in het huis van den *bâsali*. Dit is een dans die zich van de reidansen onderscheidt door zijn vlug tempo, en doordat er niet bij gezongen wordt. Met vlugge rhythmische passen beweegt men zich van links naar rechts, terwijl handen en armen in datzelfde

rhythme op en neer worden bewogen. Soms houdt men elkaar hierbij vast aan de hand, soms danst men afzonderlijk. Volgens de lieden moesten de vrouwen bij dezen dans in foeja (*ronto kodjo*) gekleed zijn. Deze dans wordt begeleid door het slaan op de trom. De mannen zingen voortdurend den krijgszang (*mondoloe*), afgewisseld met *mongaroe*, spiegelgevechten houden, en 's nachts houdt men reidansen (*mokajori*).

Op den laatsten dag van het feest brengt iedere krijger een hoen (haan of kip) in het huis waar het feest wordt gehouden; dit dier wordt met het zwaard de hals afgesneden; de bedoeling is om het zwaard door middel van het hoenderbloed te reinigen (ontsmetten). De vrouw van den *talenga* heeft ondertusschen witte en zwarte kleefrijst en *oewi kodjo*, een knolvrucht met roode schil, gekookt; dit alles wordt op een rijstwan gelegd, waarna een lapje van de scalp van den vijand in kleine snippers wordt gesneden, en deze worden over de rijst heen gestrooid. Dit alles wordt dan met de punt van een zwaard dooreen gemengd. Wanneer het oogenblik daartoe gekomen is, roepen de strijders driemaal achtereen: „Wij hebben de vrouwen van den vijand tot weduwen gemaakt!" gevolgd door den krijgskreet. Hierop zingt men drie strophen van den krijgszang (*mondoloe*), en daarna doen allen om strijd een greep in het met menschenscalp vermengde voedsel en eten dit op. Sommigen nemen tweemaal. Dan gaat men naar beneden en houdt spiegelgevechten (*mongaroe*). De naam van dit feest is *mampakoni pakoeli* „aan den talisman (dien de beide leiders van den troep bij zich dragen) te eten geven. Men zegt dit feest te vieren opdat men geen kwade gevolgen van den tocht te duchten zal hebben (*rapoboeto*), die zich openbaren in het opzetten van den buik, en in zwakheid, ziekelijkheid van het lichaam. Gedurende het feest wordt voortdurend de trom geslagen, totdat na het hoofdmaal op den derden dag het feest besloten wordt met driemaal een roffel op de trom te slaan. De arentak,

waaraan de stukjes scalp en het stukje schedel, werd boven in het huis van den *talenga* of *tadoelako* gehangen. Een rekje werd erbij geplaatst, waarop voedsel werd gelegd.

Bepaalde rangen voor de strijders in verband met het aantal vijanden, dat ze hebben verslagen, kennen de To Wana niet, maar men gebruikte toch onderscheidingsteekens. Zoo mochten zij die al eens iemand gedood hadden, roode en blauwe veertjes van den vogel *siora* aan de punt van hun hoofddoek binden; zij heetten dan *taoe mobajojo* „menschen die aan de punt van hun hoofddoek een pluim dragen" [1]). Een eenigszins bont gekleurde hoofddoek van foeja mochten alleen de heel dapperen, als *tadoelako* en *talenga*, dragen. Zoo'n hoofddoek heet *tali tinata; tata* is het roepen van dieren om ze tot zich te lokken; *tinata* „het geroepene" kan slaan op den levensgeest van den vijand, dien men roept, lokt, om den eigenaar ervan in zijn macht te krijgen. Ook mochten zij, die reeds meer dan eenmaal een vijand hadden verslagen, een kwast (*pântoli*) van menschenhaar aan het gevest van het zwaard dragen; dit haar vroeg de man aan zijne vrouw, of hij kocht het van een clangenoote.

Vredesluiten. Zooals ik boven reeds met een enkel woord heb aangeduid, gebeurde het wel, dat men na een tijd van oorlogvoeren met de stamverwante To Lalaeo, vrede met hen sloot. Men noemt dit *mantjee.* Wanneer het een plaatselijke twist betrof, kwam een *bâsali* tusschenbeide, en lokte een bespreking uit van beide partijen, waarbij werd nagegaan, wie den strijd begonnen was; deze moest dan aan den ander 2 × 7 stuks (*ngaja*, in dit geval een koperen bord) geven. Was het heele volk in den strijd betrokken geweest, dan kon alleen een machtiger Hoofd, bv. de vorst

[1]) *Jojo* is „punt, uiteinde". *Mobajojo* wordt van de maïs gezegd, als uit de punt van de vrucht de haarpluim tevoorschijn komt.

van Todjo, den vrede herstellen. De vredestichter moest voor een slaaf zorgen, die bij deze gelegenheid werd doodgehakt. Bij de To Pasangke hoorde ik, dat soms een hond werd gedood in plaats van een mensch, maar de andere clans wisten hier niet van. De hond stond aangebonden, en dan sprak men: „De vijandelijkheden zijn nu opgehouden; dit is wat ik in de plaats stel van een mensch om een einde te maken aan onzen strijd; nimmermeer mogen wij oorlogvoeren; het is nu heelemaal weer in orde (tusschen ons); ik vraag verlof aan het leven van den hond, dien ik dood". (*Soromo poiwali, se'imo koeposaroe ngkoro ntaoe, asoe koeposaroe ngkoro, mampantjeeka poiwali mami; naili saeonja ta maja kami moiwali, malinopa simalinonja; tabea toewoe asoe koepepate se'i*). Dan werd de kop van het dier afgehakt. Dit is het eenige voorbeeld van het dooden van een hond, dat men mij wist te vertellen. De To Pasangke gaven elkaar daarbij ook een vuurslag (*padingkoe*), met de woorden, dat degeen, die aanleiding zou geven tot een nieuwen strijd, zou verliezen, terwijl zijn huizen zouden worden verbrand.

Bij de andere clans vertelde men mij, dat geen vuurslag werd gegeven, maar de vredestichter maakte sirih-pinang gereed, en liet dan de beide partijen daarvan pruimen. Hij gaf ook aan elke partij drie eieren, die drie slaven zouden voorstellen. Men zei er niet bij, dat het leven van dengeen, die weer met vechten zou beginnen, vernietigd zou worden als een ei, dat stukgeslagen wordt, zooals men gewend was te zeggen bij de andere Toradja-stammen van Poso. Ook gaf de vredestichter aan elke partij 7 kains.

Landbouw.

De To Wana verbouwen allen rijst, uitsluitend op droge gronden, waartoe op de gebruikelijke wijze groote stukken boschgrond worden omgekapt en verbrand. Aan deze wijze van landontginning moet het worden

toegeschreven, dat groote uitgestrektheden grond in het binnenland met alang-alang bedekt zijn.

De eerste rijst zou geplant zijn in twee dorpen Tongkoe lojo „ondergedoken berg", en Tananda „vloerbalk", die dicht gelegen waren bij de plek, waar eertijds de trap naar den hemel leidde, bij den oorsprong van de Sai Boeko, een van de grootste zij- of bronrivieren van de Bongka. Een verhaal vertelt van een ouden man Ampoeë, die later het Zevengesternte werd. Deze Ampoeë had 7 kinderen, van wie de middelste Pini pae heette, een vrouw. *Pini* is aan elkaar gegroeid hoofdhaar, dat niet is te ontwarren; zulk haar wordt beschouwd als een openbaring van bizonder sterke levenskracht. Genoemde vrouw had van zulke aaneengegroeide tressen of vlokken op het hoofd; deze gaf ze aan de menschen, en toen men ze had geplant, groeide daaruit de rijst. Die eerste rijst heette *pae wali ntepowali-wali* „rijst die altijd door gelukt".

Een ander verhaal vertelt, dat de eerste rijst door een boschkip van het Zevengesternte Ampoeë naar de aarde werd gebracht. Van de talrijke soorten rijst die men kent, zou de *pae langkai* „mannelijke rijst" de oudste zijn. Pini pae wordt niet aangeroepen bij den landbouw. Dit is wel het geval met Manja marama, op wie we later terugkomen, want zij wordt niet in verband gebracht met het begin van den landbouw, maar zij is het die de korrel in de rijst geeft.

Men heeft geen heugenis meer van den tijd, toen men nog geen rijst kende. Colocasia (*koto*) en enkele oebi-soorten worden nog veel aangeplant, maar er wordt nimmer van aan de goden of geesten geofferd. Ook is het eten van rijst niet verboden aan rouwdragenden. Terwijl men de rijst oogst, mag men ook Colocasia eten. Slechts in enkele gevallen mag deze knol niet worden gegeten, maar dan moet de reden daarvoor gezocht worden in de eigenschappen van die plant. Zoo mogen vrouwen haar niet eten, terwijl haar mannen op het oorlogspad zijn, want dan zouden dezen slap

van knieën worden. Om dezelfde reden geeft men dit voedsel niet aan jonge honden. We vinden bij de To Wana dus niets van een tegenstelling, een soort vijandigheid tusschen het voormalige hoofdvoedsel en de rijst, zooals we die kunnen opmerken bij de Toradja's van Poso. Een verklaring van deze omstandigheid zal voor een deel moeten worden gezocht in de omstandigheid, dat de To Pasangke zoo goed als niet, en de andere clans slechts heel weinig vermengd zijn geworden met het andere ras, dat binnengedrongen is, en welks voornaamste voedsel rijst was. Omdat de tegenstelling tusschen de beide vertegenwoordigers van de twee voedingsmiddelen niet bestond, werd deze ook niet gevoeld tusschen het oude en het nieuwe voedsel, dat men overnam.

Wanneer men grond gaat zoeken om daar zijn akker aan te leggen, wordt op allerlei teekenen gelet. Als de ijsvogel (*tengko*) zijn soso! laat hooren, moet men er niet op uitgaan. Of als men op dezen tocht een *katio*-vogel over den weg ziet loopen, doet men beter terug te keeren. Heeft men een stuk boschgrond uitgezocht, en vindt men daarop een duizendpoot, dan moet men een ander stuk zoeken om te ontginnen. Wanneer een muis of een *katio*-vogel op dat land doodgaat, zal de rijst die daar geplant wordt, doodgaan; als men dus zoo iets ziet gebeuren, doet men beter het land niet te ontginnen.

Dit waarnemen der teekenen (*rapeoni*), waarvan we beneden nog meer zullen vinden, wordt bij de To Pasangke door elken huisvader op zichzelf gedaan. Bij de andere clans vinden we in dit opzicht meer organisatie. Daar kiezen zich eenige gezinnen een voorganger of leider, om wien ze zich scharen. Zoo'n vereeniging van gezinnen, die gezamenlijk een groot stuk boschgrond ontginnen, en dit dan onder elkaar verdeelen, heet *salanga* „één akkercomplex", en de leider ervan heet *woro tana* „die den grond door en door steekt, of doortrekt". Deze *woro tana* verricht alle waarne-

mingen ten behoeve van allen, die zich bij hem hebben aangesloten. Alle werkzaamheden worden het eerst op zijn akker verricht met inachtneming van de voorschriften, en als dit is geschied, kan ieder zijn gang gaan op het deel van den grond, dat hem is toegewezen, zonder verder op de teekenen te letten. Ik merkte dan ook spoedig op, dat het stelsel van verbodsbepalingen ten opzichte van den landbouw bij de drie overige clans veel uitgebreider is dan bij de To Pasangke. De laatsten liefhebberen op zichzelf, weten van sommige dingen, zooals het kijken naar de sterren, weinig af, terwijl de voorgangers bij de andere clans heel wat moeten weten.

Het eerste werk van den *woro tana* of landbouwpriester is het bepalen van den tijd, waarop men met het akkerwerk zal beginnen. Daartoe kijken zij naar de sterren, en wel naar het sterrenbeeld Ampoeë. Dit sterrenbeeld bestaat uit het Zevengesternte, den Gordel van Orion en Sirius, maar het voornaamste waarop wordt gelet is de Gordel van Orion. De Pleiaden heeten Ampoeë roejoe „Ampoeë die vooruitgaat", en Sirius heet Ampoeë ripoeri „Ampoeë die achteraan komt". De laatste draagt ook den naam van *pantaki oewi*, dat vrij vertaald is weer te geven met „overvloed van oebi" (*pataki* heet alles wat men aan de draagmand hangt, buiten hetgeen men er in doet). Wanneer men nu oebi plant als Sirius boven den horizont is verschenen bij het vallen van den avond, zal men zoo'n overvloed van deze knollen krijgen, dat men er nog veel van buiten aan de mand hangt, of ook: dat men telkens met zijn draagmand vol brandhout of andere dingen ook altijd oebi heeft om er buiten aan te hangen.

Wij hebben reeds gezien, dat Ampoeë een man zou zijn geweest, die 7 kinderen had, die de stamvaders en -moeders van de menschen werden. Hij was zóó oud dat zijn billen wortels schoten. Zijn zoon stootte er uit onachtzaamheid tegen, en dit deed den

vader zoo'n pijn, dat hij besloot naar den hemel te gaan. Hij riep zijn kinderen bijeen, en zei hun, dat hij een sterrenbeeld zou worden, waarnaar ze moesten kijken bij het bewerken hunner akkers: wanneer de gordel zóó staat (en hij wees met den arm naar den hemel in een hoek van 45 graden met den horizon), dan is het goed om te planten; staat hij bij het vallen van den avond in het midden van den hemel, dan is het niet goed; is hij echter nog meer gezakt, bv. 35 graden, dan moet men niet meer planten.

Het verhaal van den ouden man wiens zitvlak wortel schoot heb ik onder de Posoërs niet gehoord. Meer verspreid is het volgende verhaal, dat de To Wana van hem doen: Ampoeë was een man die een vrouw en een kind had. Men kende toen de rijst nog niet. Het kind nu wilde eens geen oebi, Colocasia en pisang eten; het dreinde maar om ander voedsel. Toen zei Ampoeë tot zijn vrouw: „Ik zal ander voedsel voor het kind halen, maar gij moet mij onder geen voorwendsel volgen, want dan komt er niets van". De vrouw volgde haar man toch, tot zij op een plek kwam, waar ze bijlen en kapmessen in het rond zag kappen, zonder dat iemand ze hanteerde. Zoodra was ze echter niet op die plek verschenen, of de werktuigen keerden naar haar man terug, en wilden niet meer aan den arbeid gaan. De man verweet zijn vrouw haar nieuwsgierigheid en zei: „Nu kan ik het kind geen rijst verschaffen. Het eenige is, dat ik naar den hemel ga; ik neem een haan mee. Wanneer ge mij dan 's avonds midden in den hemel ziet staan, moet ge het gevelde hout verbranden, en als ik mijn haan loslaat, moet ge de rijst planten". Met den haan worden een soort vogels, *manoe Ampoeë*, bedoeld, die ik niet nader kan definieeren; men vertelde mij, dat ze iets grooter dan rijstvogels (*dena*) zijn. Op een bepaalden tijd komen ze in grooten getale, en als het sterrenbeeld is ondergegaan (als men het gedurende den nacht niet meer te zien krijgt), zouden deze vogels

zich ook niet meer laten zien. De vrouw en het kind van Ampoeë leven ook nog in de herinnering voort, zooals we straks zullen zien.

De morgenster heet *betoe'e ngkeo* „de roepende ster", omdat zij de zon of het daglicht roept.

Als men nu een stuk grond heeft uitgezocht om daar akkers aan te leggen, gaat de To Pasangke er een stukje van schoonmaken (*masara* „hakken"). Dit moet met een zwaard gebeuren, dat mooie, d.i. goed voorspellende strepen op het lemmet vertoont. Zulke zwaarden waren er niet meer, beweerde men. De zwaarden, die men nog heeft, hebben de mooie lijnen niet. Deze eerste werkzaamheid heet *mombâkati* „een teeken aanbrengen", nl. aan het stuk grond, dat men zal ontginnen, en daarbij wordt op allerlei teekenen gelet. Ziet men een muis en gelukt het haar te dooden, dan kan men verzekerd zijn van een goeden oogst, want de muis is de *nabi mpae* „de profeet van de rijst" (*nabi* is natuurlijk een van de Mohammedanen overgenomen woord; in den mond van de To Wana heeft het den zin van „eigenaar, meester"). Ontsnapt de muis, dan gelooft men, dat later de op dat veld groeiende rijst door muizen zal worden vernield, maar men laat er den grond niet voor in den steek. Als het hakmes uit het heft schiet of afbreekt is dit een teeken dat de rijst goed zal gelukken, want ze zal uitschieten als het lemmet uit het handvat (bij de Posoërs is dit juist een zeer ongunstig teeken). Om te voorkomen, dat men de onheilspellende kreten van omineuze vogels zou hooren, gaat men deze eerste werkzaamheid op den akker pas tegen den middag verrichten, op een tijd dus, dat de meeste vogels zwijgen.

Bij de andere clans die er een akkerleider op na houden, gaat het niet zoo eenvoudig toe. Voordat hij een stukje grond schoonmaakt (*mombâkati*), moet de *woro tana* eerst gunstige geluiden verzamelen; hij haalt deze bij den uil (*poa*). Het aantal malen dat de uil zijn poa! laat hooren, wordt eenigszins anders geduid dan

wanneer men naar hem luistert, als men ten strijde trekt. Roept de vogel slechts eenmaal poa dan heet dit *tepoa* „achterover gevallen"; dit is een heel slecht teeken: men zal spoedig sterven. Roept hij tweemaal poa! dan heet dit *manoe ngkoro* „de vogel — eig. het vogelgeluid — voor het lichaam", d.w.z. dit uilengeluid voorspelt niets omtrent het al of niet gelukken van de rijst, maar zegt alleen dat de menschen gezond zullen blijven gedurende dat landbouwjaar. Driemaal is goed voor de rijst; viermaal is het vogelgeluid van den *woro tana*, speciaal gunstig voor hem, want vier duidt de 4 paaltjes van de offerstelling (*palampa*) aan, waarop hij straks offeren zal aan de rijstgeesten. Vijfmaal is tamelijk goed, maar zesmaal is extra gunstig als 2 × 3; dit is *toewoe* „leven" romentom. Zevenmaal is niet goed, wat wel opmerkelijk is; men voelt er in: 6, wat heel goed is, dat weer gedood wordt door 1, wat heel slecht is. Achtmaal is slecht. Negenmaal is *manoe ndasi* „vogelgeluid van het geluk", zijnde 3 × 3. Laat de vogel zich tienmaal achtereen hooren, dan zal de rijst wel gelukken, maar de eigenaar zal ziek worden. Elfmaal is goed: de rijst zal gelukken, wat weer vreemd is, omdat één op zichzelf in alle opzichten ongunstig is. Twaalfmaal is heel goed, *mainti toewoe* zegt men, d.i. „het leven is stevig", hecht in alle opzichten, want met tienmaal lukt de rijst en met tweemaal wordt een goede gezondheid verzekerd. Als men den vogel twaalfmaal poa! heeft hooren roepen, wacht men geen dertiende maal af, maar men gaat gauw weg om twaalf „vast te houden". Het aantal malen dat de vogel zijn kreet laat hooren, wordt op de vingers geteld.

Wanneer de *katio*, wiens geluid en bewegingen ook voor de mannen, die op het oorlogspad zijn, van zooveel beteekenis zijn, koeri! koeri! roept, zal de rijst gelukken. Ook op den vogel *teteka* wordt acht gegeven: als men dezen vogel een wurm of eenig ander voedsel ziet oppikken, voorspelt dit niets goeds voor het gewas, en daarom begint de akkervoorman nog

niet met ontginnen als hij dit ziet. Zoo ook wanneer deze vogel een somber geluid, *kangoo*, laat hooren. Brengt hij lachende, klaterende tonen voort, wat de To Wana weergeeft met *karere ndjole* „als het rammelen van maïspitten", dan zal de rijst goed gelukken. Hoort hij op weg naar den akker om een begin met de werkzaamheden te maken, een boom omvallen, dan keert hij terug. Sterft er iemand in den nacht, die aan den dag, waarop hij voornemens was te beginnen, voorafgaat, dan blijft hij thuis.

Wanneer de akkerleider het eerste werk gaat verrichten, wordt hij door zijn *taoe wawa* „begeleiders", dit zijn degenen, die zich onder zijne leiding hebben gesteld om samen een akkercomplex te ontginnen, vergezeld; deze volgelingen houden hun voorganger vast. Loopt een muis, een eekhoorn, een varken of een slang over den weg, dan gaan ze weer terug. Komen zij op het land, dat men zal ontginnen, dan gaan ze naar den *pokae*-boom, een ficus-soort. Van te voren toch heeft de leider zich overtuigd, of er op het gekozen land zoo'n boom aanwezig is; is dit niet het geval, dan heeft men een klein exemplaar van dien boom, of een tak ervan op dien grond overgeplant. Het eerste wat de voorganger nu doet, is den *pokae*-boom om te hakken, en aan den voet van den stronk een pisangspruit te planten. Dan wichelt (*mobolobiangi*) hij met de vier grashalmen om te zien of de akker vrucht zal dragen (deze en andere wichelmethoden zijn beschreven in verband met de behandeling van zieken). Bij de To Pasangke wordt ook een *pokae* geplant, dien men niet omhakt, maar aan zijn lot overlaat, of hij groeit dan wel doodgaat. Men vertelde mij, dat men tegenwoordig niet meer zoo doet, omdat de muizen den stok uitgroeven. De *pokae* wordt geplant, *boi mawoli pae* „opdat de rijst niet omgekeerd zal worden" (omgekeerd zal groeien), waarmee bedoeld wordt, dat de rijst niet door dieren zal worden gegeten, of door eenige andere ramp getroffen zal worden.

Terwijl de voorganger (*woro tana*) een stukje grond schoonmaakt, let men weer op allerlei dingen. Enkele daarvan zijn al genoemd. Vindt men een liaan op dat terrein, die in een lus is gegroeid (*wajaa siojoe*) „geknoopte liaan"), dan kijkt men naar de wijdte van de lus; is deze klein, dan heet het *naso'o pale* „hij bindt de hand", en dit is een teeken, dat degeen die dat land gaat bewerken, in dat jaar zal sterven. Is de lus wijd, dat heet dit *naso'o koro* „hij bindt het lichaam"; ook in dit geval moet de landbouwer sterven. Daarom verlaat men in beide gevallen die streek en zoekt een ander stuk grond. Is de opening van de lus te wijd voor de hand, en te nauw voor het lichaam, dan heet dit *naso'o pae* „hij bindt rijst"; in dit geval is het een zeer gunstig teeken en voorspelt den landbouwer een rijken oogst.

Ook op droomen, die men in dezen tijd heeft, wordt gelet. Wanneer men bv. droomt, dat iemand ons een stuk wit katoen schenkt, zal de rijst goed gelukken. Geeft men ons een lap donker gekleurd katoen, dan hebben we niet veel van het gewas te hopen. Klimt men in den droom in een boom, en bereikt men den top, dan is dit een goed teeken; gaat men echter weer naar beneden, voordat men boven is, dan voorspelt dit geen goed. Zoo ook als men zich in den droom een rivier ziet oversteken: bereikt men den overkant, dan zal men geluk hebben; gebeurt dit niet, dan zullen we geen plezier van onzen akker hebben. Verliest men in den droom zijn sirihtasch (*oeba*), dan beteekent dit verlies van geluk. Heeft men een of meer nachten na een slechten droom een goeden, dan houdt men zich aan den laatste.

Wanneer de eerste werkzaamheid op den akker met groote omzichtigheid is geschied, kan men verder daarop werken zonder op eenig teeken te letten. Na het kappen (*masara*) van het onderhout, worden de groote boomen geveld (*monowo*). Alleen voor die boomen waarop een regenboog heeft gerust, waardoor

bewezen is, dat daar een *sangia* (boomgeest) woont wordt een offer van sirih-pinang gelegd, en verzoekt men den geest naar een andere plaats te verhuizen. Den volgenden dag kan men den boom dan veilig omhakken. Ligt al het hout tegen den grond, dan worden de takken in stukken gekapt (*rataroetoe*) om het hout spoedig droog te laten worden, ten einde het te kunnen verbranden (*ratoendjoe*). Het wegruimen van het verbrande hout om den grond schoon te maken, heet *rakawo*. Al deze werkzaamheden worden het eerst door de akkergenooten (*taoe wawa*) bij den leider (*woro tana*) verricht, waarna men ze op eigen akker uitvoert; hierbij helpt men elkaar (*megawi*).

De To Pasangke, die geen organisatie bij hun landbouw kennen, roepen alleen de hulp hunner clangenooten in, wanneer ze voldoende voedsel hebben om aan de helpers te eten te geven.

Watoe moana. Wanneer men zoover is, heeft er bij de To Boerângasi een plechtigheid plaats, waaraan de leden van de andere clans geen deel nemen, maar waarvan allen toch de geschiedenis kennen. Deze plechtigheid heeft plaats bij Watoe moana „de barende steen". Dit moet een blok steen zijn van circa een kwart kubieke meter grootte, met verhevenheden er op, die de menschen voor vrouwenborsten aanzien. Deze steen ligt dicht bij het voormalige dorp Ngapa, benedenstrooms daarvan aan de Baraba-rivier. Water stroomt er onderdoor, en dit stuwt een menigte kleine steenen naar boven, zoodat men beweert: als ge vier van die steentjes wegneemt, komen er zes voor in de plaats. Aan deze omstandigheid heeft de steen zijn naam te danken.

Men zegt dat deze rots de in steen veranderde vrouw van Ampoeë is. Een ander verhaal vertelt, dat die vrouw Indo Limontoe „moeder van de los of ruim gewordene" heette. Het eerste kind dat ze kreeg, liep weg naar het bosch en werd een hertzwijn (*marari*); het tweede haastte zich naar het water en werd een

krokodil (*karioeë*); haar derde kind werd een leguaan (*kimbosoe*); haar zonnehoed (*toroe*) werd de rog (*pagi*). Ten slotte veranderde ze zelf in steen.

Watoe moana wordt alleen vereerd in verband met den rijstbouw. Men ging er niet heen, als men ten strijde trok of van een tocht terugkeerde. Men vroeg er ook niet om gezondheid en herstel van ziekte (wel om kinderen, zooals we beneden zullen zien). Wanneer men zal beginnen met rijstplanten, gaan allen die daartoe in staat zijn, mannen, vrouwen en kinderen, naar Watoe moana. Ieder gezin brengt er een bos rijst heen, zoo dik als de pols, een bamboe kokertje met gepelde rijst en een jong hoen. Volgens anderen brengt met slechts vijf rijstaren; dit bosje heet *ingkongi*. Al die gaven worden verzameld in een planken huis, dat bij die plek is opgericht. Dit huis draagt den naam van *sâbangi*, misschien „iets klaar, afgedaan maken". De ouderen zitten er tezamen, en een oude van dagen vertelt de geschiedenis van den barenden steen en de reden waarom men hier tezamen is. Dan wordt de sirih-pinang, die men voor offer heeft bestemd, en de meegebrachte rijstaren (*îngkongi*) in een bak van sagobladscheede gelegd, en daarmee gaat men in optocht naar den steen. Daar gekomen worden sirih-pinang en rijst er op gelegd, en de oude spreekt den steen toe met *indo* „moeder". Hij vertelt haar, dat men hier is samengekomen om aan de adat te voldoen, zooals men dit al sinds jaren gewend is te doen, en dat men nu om een rijken oogst vraagt. Dan steekt de oude de hand onder den steen, en dadelijk worden hem enkele kiezels door het opwellende water in de hand gedrukt. Na hem doen ook de andere menschen dit; deze steentjes neemt men mee naar huis (dit grabbelen naar steentjes noemt men *rapanongko*). Het kuiken laat men er los, en dit is meestal na een dag of drie verdwenen; het is door Watoe moana genomen. Is dit niet het geval, dan vangt men het hoen weer op, en voedt het thuis op als zijn „levensvasthouder" of

„levensdrager"; zoo'n hoen mag niet geslacht, weggeven of verkocht worden.

Het verdere deel van den dag en den daarop volgenden nacht blijft men bij elkaar om feest te vieren. In de onmiddellijke nabijheid van het huis moet een groote platte steen zijn, waarop men 's avonds reidansen uitvoert (*mokajori*). Regel is, dat wie eenmaal opgestaan is om te gaan dansen, daarmee door moet gaan tot de morgen is aangebroken. Als men den volgenden morgen naar zijn woning teruggaat, laat men de bamboe kokertjes (*pasolo*) met gepelde rijst achter in het huis, maar de aren neemt men mee om de korrels ervan te planten op de plek, waar men het eerste zaad aan de aarde toevertrouwt. Die aren heeten *wo'o mpae* „het hoofd van de rijst". De steentjes noemt men *kilowoe*, dezelfde naam dien men ook aan bezoarsteentjes geeft, die in het ingewand van sommige dieren en in rijst gevonden worden, en die beschouwd worden als geconcentreerde levenskracht. Wanneer het gewas er niet goed voor staat, of door insecten als de *nango* (walang sangit) geteisterd wordt, giet men water op de steentjes van Watoe moana, en met dit water worden de rijstplanten besprenkeld.

Volgens sommigen heeft deze plechtigheid slechts eenmaal 's jaars plaats. Een andere zegsman beweerde, dat na afloop van het oogsten ook weer een weinig rijst naar Watoe moana wordt gebracht, waar ze in het huis wordt neergelegd; dit zou dan zonder eenige plechtigheid plaats vinden.

Wanneer de grond van het akkercomplex geheel schoon is gemaakt, wordt eerst maïs geplant op onderling ruime afstanden, opdat zij al flink opgeschoten zijn zal, als men tot het planten van de rijst overgaat. Op den bepaalden dag komen allen die zich bij denzelfden leider hebben aangesloten op den akker van dezen te zamen. Allen hebben een deel van hun zaairijst in een soort mand (*kaboeba*) naar het punt op den akker van den leider gebracht, waar de *pokae*-boom staat (of

stond). De zaairijst wordt met de voeten getreden opdat de korrels van de stelen loslaten, *pae rajodjo* „uitgetreden rijst". De plek waar de rijst wordt samengebracht heet *oejoe soe'a* „waar 't eerst met den pootstok in den grond wordt gestooten". Als al de zaairijst bijeen is, spreekt de leider (*woro tana*) het neergelegde offer van sirih-pinang toe en vraagt om de rijst te doen gedijen. Dan wordt een hoen geslacht, waarvan de voorman het bloed op de zaairijst laat druppelen.

Met dit bloed worden ook twee offertafeltjes (*palampa*) aangestreken, die inmiddels zijn opgericht: een aan den kant van den akker naar het Westen toe, en een bij de *oejoe soe'a*. Het eerste offertafeltje heet *palampa sembi*, voor alle ongedierte, dat aan de rijst schade kan doen; het tweede *palampa to bae*, voor de grooten (de goden).

Nu wordt door elk gezin dat een deel van den grond tot akker heeft, een hoen geslacht, en weldra is men druk aan het koken. Is men hiermee gereed, dan gaat de leider offeren, eerst op de *palampa sembi*; hij legt er gekookte rijst, kippelever, een vlerk van het hoen en wat van zijn vleesch, en een ei neer, en roept dan alle onheil aan, dat door invasie van varkens, muizen, rijstvogeltjes enz. kan worden veroorzaakt; aan dit alles draagt hij het voedsel op, dat hij heeft neergelegd, en verzoekt het om naar 't Westen te verdwijnen. Dan begeeft de leider zich naar de tweede offertafel, en roept de goden Bonto potila, Toribonto, Poeë lamoa en Toempoe tana aan. De eerste twee zijn kinderen van Ampoeë, den ouden man, die het sterrenbeeld werd, de derde is de heer des hemels, de vierde de heer der aarde. Voor de eerste drie wordt het reeds genoemde offer op het blad van het tafeltje gelegd, en drie sigaretten van tabak in droog arenblad op het dekblad van de maïs worden er aan toegevoegd; onder het tafeltje wordt eenzelfde offer neergelegd voor den heer der aarde. Aan al deze onzichtbare machten wordt het welslagen van het gewas gevraagd.

Na het brengen van deze offers vereenigt men zich eerst tot den maaltijd en dan heeft de plechtigheid plaats van het *membangoenaka*. Deze naam is afgeleid van *wangoe* „opstaan", dus: „iets overeind zetten", maar wat men hiermee bedoelt is mij niet duidelijk geworden. In Poso is *membangoenaka* het overeind zetten van de stukken hout op den akker, die na het branden niet door het vuur zijn verteerd. Het heeft er dus alles van alsof de naam van een andere handeling op de plechtigheid van het eerste planten van de rijst is toegepast. De leider plant nu onder of vlak bij de offerstelling voor de goden drie stukken van het blad van de *simata*, een plant wier bladeren wortel schieten, als men ze op den grond legt (ik meen dat deze plant in Poso *ikoe masapi* „palingstaart" heet, naar den vorm van de bladeren, de Dianella ensifolia). Om die bladeren heen steekt hij dan zeven gaten in den grond. Hij neemt nu een kleine handvol zaairijst, en perst die samen in de gesloten vuist; de korrels die bij het openen van de hand in het vel steken, plant hij in het eerste gat met gesloten oogen, opdat muizen en rijstvogels later het gewas niet zullen zien. De overige korrels doet hij in de andere gaten met geopende oogen.

Andere lieden maken nog gebruik van een liaan, *wiaa ntjiwo rongko*, die bij de offerstelling in een kring op den grond wordt gelegd; binnen dien kring worden dan de *simata* en de rijst in de 7 gaten geplant. Bij de To Pasangke doet de eigenaar van den akker of diens vrouw dit eerste plantwerk. Bij hen wordt soms niet eens een offertafel voor de goden opgericht, maar legt men het offer op een boomstronk in het midden van het veld, bij welken stronk dan de eerste 7 gaten worden gestoken.

De pootstok *(soe'a)* waarmee die eerste gaten worden gemaakt, moet van *pintjangi*-hout zijn; hij wordt evenals de zaairijst en de offerstellingen met kippebloed besmeerd. Wanneer de plechtigheid van het *memba-*

ngoenaka heeft plaats gehad, wordt de geheele akker van den leider door de aanwezigen beplant: de mannen steken de gaten in den grond (dit heet *montoedja*) en de vrouwen storten het zaad er in (*mombângani*). Wanneer de akker van den leider is beplant, doet men dit om beurten bij de anderen, die tot het akkercomplex behooren, en wel zonder eenig ceremonieel. De pootstokken mogen voor geen ander doel worden gebruikt; men steekt ze aan den oever van een rivier in den grond; worden ze later bij een bandjir door het water meegenomen, dan zal het gewas goed gedijen.

Is de rijst geplant, dan maakt men een heining om den akker (*montôndoki*). Het eenige dat men hierbij heeft in acht te nemen is om dadelijk met dit werk op te houden zoodra het gaat regenen, anders zou de omheining niet sterk genoeg blijken te zijn om de varkens tegen te houden. Het wieden van het onkruid op den akker heet *mewawo*.

Maandagen. Een reden waardoor men zich veel onheil op den hals haalt met betrekking tot zijn akkers, is wanneer men geen acht geeft op de standen van de maan. Naar de phasen van de maan heeft elke dag zijn eigen naam. Wanneer de zeer smalle maansikkel nog even is te zien na het ondergaan van de zon, heet deze *manoe matadja* „scherpe haan". De dag die hiernaar heet is niet alleen ongunstig voor akkerwerk, maar schier voor alle soort van arbeid. Dan volgen eenige dagen die geen naam hebben, maar die alleen geteld worden; deze zijn alle gunstig voor den landbouw; bij het wassen van de maan zal alle werk aan den akker verricht voorspoedig zijn.

De tiende dag heet *songanga.* Deze is goed evenals de beide volgende *wawoe koi* „klein varken", en *wawoe bae* „groot varken". Dan volgt de dag op volle maan *simpijai* „gelijk van heengaan", d.i. als de maan ondergaat, komt de zon op, ze verlaten elkaar. Dit is een heel ongunstige dag; als men zich dan niet rustig houdt,

en iets aan den akker doet, zal het gewas door allerlei beesten worden vernield; alle geluk en zegen zal ons verlaten (*napalaika kita rasi*).

Dan volgt *wimbilaka* „niet volkomen rond meer"; op dezen dag doet men goed geen akkerwerk te verrichten (*ta se'i rapolingaake* „er wordt geen akkerwerk gedaan"). Den hierop volgenden dag, *kainao* „met leven (*inao*)", nog niet geheel verdwenen bij het aanbreken van den dag, is in 't bizonder ongunstig om hierop te planten, want dan zullen de muizen aan het gewas komen krabben (*nakao mbalesoe*). Dan volgt *lombo*, een dag die zich uitnemend leent om er het hout op den ontgonnen grond op te verbranden. In ons werk over de Bare'e sprekende Toradja's, II, 268, hebben wij reeds opgemerkt, dat deze naam ook gebruikt wordt bij de To Poe'oe mboto aan aan den Zuidkant van het Posomeer, terwijl de andere Bare'e-toradja's *toginênggeri* zeggen, en dezen dag juist voor zeer ongunstig houden. *Lombo* beteekent „slap uithangend" van het scrotum, en daarom noemen de To Poe'oe mboto dezen dag wel schertsend *woeja i kai* „de maan van grootvader", omdat oude lieden vaak een uitgezakt scrotum hebben.

Op *lombo* volgen *mata lombo* „de eigenlijke *lombo*", *mata bilo* „de kortzichtige, de scheele", omdat de maanschijf al merkbaar is afgenomen, en *mata ntokodi* „oog van kleine menschen"; zij zijn alle zeer gunstig voor den landbouw. Dan komt *rotoe*, weer een dag waarop men zich rustig moet houden om te voorkomen dat dieren het gewas verwoesten. Dan volgen eenige goede dagen: *Kawe* „reiken aan", „wenken", de maan reikt bijna aan het zenith van den hemel bij het aanbreken van den dag (Bij de Posoërs is *kawe* een verbodsdag). *Kake*, dit zijn twee dagen, onderscheiden in *kake ntaoe* „*kake* der menschen", en *kake mbawoe* „*kake* der varkens". *Lêbasi* „verflauwen" van de maan, ze is alweer in kracht afgenomen. *Kabongo* „beschimmeld". *Malângani* „hoog opgeschoten", lang, doelende op den langen smallen vorm van de maan (waarschijnlijk een ver-

korting van *toe'a malângani* „hooge stomp", zooals de dag bij de stamverwante To Ampana heet). *Toe'a rede* „korte stomp". Al deze dagen zijn goed voor den veldarbeid. Maar dan volgt een dag, *adje* „kakebeen" (de maan is als een kakebeen), die heel ongunstig is voor akkerwerk. De hierop volgende nacht heet *saja mboeja* „de maan heeft zich verborgen", er is niets van haar te zien. Op den dag na dezen nacht mag men op den akker werken. Deze dag wordt zelfs voor de beste gehouden om daarop met het planten en het oogsten van de rijst te beginnen. Soms ziet men in twee nachten de maan niet. Men noemt die dagen ook *kawoeri mboeja* „het zwart zijn van de maan".

Vooral de 5e en de 6e dag worden uitgekozen om een aanvang met het akkerwerk te maken. Om ten strijde te trekken werden de 5e en de 9e dag gekozen; dit zijn de *woeja ntoeama* „de manen van den man", of *woeja kodje* „de manen van dapperheid". Het mooiste was, als men op den 5den dag van huis ging, en op den 9den den vijand overviel.

Wanneer veel muizen van de rijst eten, meent men dat dit zielen van afgestorvenen zijn, die hun aandeel komen halen. Om dit te voorkomen en alle bemoeienis van de doodenzielen met het werk der levenden te vermijden leggen de To Wana een kleinen akker aan van 1 à 2 vierk. meter buiten het veld van de menschen; dit tuintje heet *pomoe'oe wonggo* „de grens voor de zielen", de plek tot waar de zielen mogen komen. Men plant er alleen rijst en maïs in, en maakt er geen heining om heen. De wijze waarop men de muizen tracht weg te krijgen heet *mantambo toempoe oro* „de hongersnoodverwekker begeven", d. i. laten weggaan. Men neemt dan een mandje, wat eigenlijk een gong moest wezen. Daarin legt men wat bladeren van de rijst en de mais, een paar stukjes maisstengel en wat brandhout. Dan zegt men: „Ik doe de veroorzaker van hongersnood weggaan, opdat de muizen niet aan mijn rijst zullen komen" (*koetambo toempoe oro, nakane'e*

nakoni mbalesoe paekoe). Ook legt men medicijn neer op het offertafeltje in het midden van den akker.

Rijstvogels verdrijft men door bamboes op den akker op te richten, waaraan door middel van lijnen getrokken wordt; hierdoor ontstaat een klepperend geluid dat de vogels verschrikt; deze vogelverschrikkers heeten *potodo* „wat op z'n plaats blijft, in tegenstelling van menschen die door het gewas loopende de vogels verjagen. Tegen walang sangit (To Wana *nango*) hebben sommige menschen een tooverspreuk, maar deze deelen ze niet aan anderen mee, tenzij men hun daarvoor een rijkelijke schadeloosstelling geeft.

Wanneer het gewas er niet goed voorstaat, besprenkelt men het met water, waarover een tooverspreuk is gemurmeld, of waarin steenen van Watoe moana zijn gelegd. Ook legt men wel medicijn op de offerstelling, waardoor de rijst beter moet worden.

Wanneer de rijst aan het uitkomen is, mag men niet in boomen hakken, want dit zou het proces van het uitkomen der vrucht belemmeren. Men gelooft ook, dat de *djeekoeli*, een mooi blauw vogeltje, dat graag zijn nest maakt tusschen de rijst, de korrel in de rijst (*isi mpae*) brengt; men mag het daarom niet wegjagen.

De verschillende groeistadia van de rijst worden met bepaalde namen aangeduid. De voornaamste zijn: Wanneer het plantje pas even uit den grond komt kijken, spreekt men van *moraranga* „in de opening — het pootgat — zijn"; het gat is dan nog niet dicht, de fijne blaadjes staan er in op. *Waro ngojoe* „door den wind heen en weer bewogen" zegt men als de blaadjes al zóó lang zijn, dat de wind er vat op heeft. Dan volgt *marademo* „al lang"; *mopasintjoko* „elkaar aanvatten", d.i. wanneer de toppen der bladeren van den eenen stoel die van den anderen stoel raken. *Mokompo soa* „met een leegen buik", wanneer de stengel begint te zwellen, maar nog geen vrucht daarin is. *Malolomo* „spits", wanneer de zwangerschap van de rijst begint. *Sojomo* „tusschengestoken", wanneer

de aar zich door den stengel wringt. Dan volgen: *linga mata malaa* „de oogen merken hier en daar (aren) op"; *linga mata* „de oogen merken overal (aren) op; *linga mata masoso* „de oogen merken (de aren) al dicht bij elkaar op". Ten slotte *wawo mboeamo* „'t is een en al vrucht aan de oppervlakte".

Het heeft geen zin alle namen op te noemen, die de To Wana voor de verschillende soorten van rijst hebben. Gewone rijst noemen ze *pae mokora* „stijfrijst", tegenover *pae poejoe* „kleefrijst".

Oogsten. Wanneer de tijd voor het snijden van de rijst is aangebroken, stoort men zich niet meer aan den leider van het akkercomplex, maar ieder regelt het snijwerk voor zichzelf. Bij hen die een leider (*woro tana*) hebben, moet deze de eerste zijn, die zijn rijst begint te snijden. Een ander mag hem daarmee vóór zijn, mits hij 3 of 6 dagen nadat hij is gaan snijden een kom gepelde rijst met 2 eieren er op, of een hoen, naar den *woro tana* brengt, vergezeld van de noodige sirih-pinang. De *woro tana* kookt rijst en eieren, en legt daarvan een deel op de offertafel. Daarmee is de fout hersteld.

Elk gezin wijst een voorganger bij het oogsten aan; dit kan zoowel een man als een vrouw zijn, en hij (zij) draagt den naam van *toronioe*. Dit woord is afgeleid van *nioe*, dat „spaarzaam, zuinig, lang met het voedsel doende" beteekent. Van dit woord zijn allerlei afleidingen gemaakt, die dingen aanduiden, die met den oogst in verband staan. Bij sommige Toradjastammen is *manioe* zelfs de aanduiding voor „rijst" in de oogsttaal. *Toronioe* moet dus beteekenen „degeen die maakt dat de rijstvoorraad lang zal strekken". Dit bewerkt die persoon door het streng in acht nemen van allerlei voorschriften. We zullen de *toronioe* verder als een vrouw nemen, want ik heb wel den indruk gekregen, dat het ook bij de To Wana, evenals bij de Posoërs, meestal vrouwen zijn, die de leiding bij het snijden van de rijst hebben. In sommige streken heet deze leidster *taoe mokore* „de harde".

De *toronioe* maakt dat zij vooraf de noodige kruiden, lianen en bladeren bijeengebracht heeft, die moeten medewerken om de kracht van de rijst vast te houden en te vermeerderen. Deze kruiden en bladeren worden door alle *toronioe* naar den *woro tana* gebracht, als men er zoo iemand op nahoudt. De namen van enkele dier planten zijn: *manioe, sioeri* (Koordersiodendron Celebicum, een zeer duurzame houtsoort), *batompo, rodo* „rusten, blijven", *wiaa mpapataka* „liaan die bijeenbindt", *wailo poejoe* „klevende gierst" (een wilde plant), *wiaa ntoro* „liaan die stilstaat", *to maira wojo* „die bamboebladeren heeft". De eigenschappen en datgene wat de naam van deze planten uitdrukt, zullen op de rijst overgaan. Al deze bladeren en planten worden in een bak bijeengedaan, en door den leider in stukjes gehakt. Is hij hiermee gereed, dan doet hij in tal van vruchthouders van de pinang wat lijmhars, en daarna wat van de fijngehakte medicijn; voor elk gezin maakt hij wel 20 van die dingen klaar. Al die vruchthouders voor één gezin worden tot 2 of 3 pakjes gemaakt, en deze worden door de voorgangsters bij den oogst, de *toronioe*, meegenomen, als ze met het snijden zal beginnen.

In den loop van den morgen, waarin het oogsten zal beginnen, gaat de *toronioe* naar beneden, en begeeft zich naar het midden van het veld waar de eerste rijst is geplant, de *oejoe soe'a*. In de 7 stoelen die daar bij elkaar staan legt ze de pakjes met de in stukjes gesneden oogstmedicijn en een steen, liefst een die afkomstig is van Watoe moana. Ze wikkelt dan om de planten bladeren van de *kadjoe mboekoe* (*woekoe* is „been", dus deze bladeren moeten aan de rijst beenderen, d.i. kracht geven), waarna alles wordt samengebonden met *soeka*-bast (Gnetum gnemon), of liever nog met *wiaa ngkoeni poejoe* „klevende curcuma", een liaan. De namen van al die planten geven genoegzaam te verstaan, dat men de levens- en voedingskracht van de rijst wil vasthouden.

Bij de To Pasangke worden slechts 4 van de 7 stoelen bijeengebonden. Dit heet dan de *liboe mporombo* „de kring van het bijeengebondene", of alleen *porombo* „het bijeengebondene". Vervolgens roept de *toronioe* den rijstgeest aan; dit is een vrouw en bij de To Pasangke heet ze Djamboelawa „de goudene". De To Boerângasi spreken van Ntolonioe „rijstgodin" (hetzelfde woord als *toronioe*). Maar ook wordt altijd aangeroepen Manjamarame, die vroeger al een enkele maal is genoemd. Deze mythische vrouw is, zooals we gezien hebben, de zuster van Tondo laboe, den mythischen smid, die van Toenda edja naar Wawo Lage ging. Deze Manjamarame bleef ook niet in Toenda edja, maar ze reisde naar Mekka, vertelt men. Toen ze daar aankwam, heerschte groote drukte in de stad, en de mannen verkeerden in zorg, want men was bezig met het maken van een groote moskee en dit werk wilde niet vlotten. Toen zei Manjamarame tot den vorst van dat land: Houdt gijlieden maar op; ik zal het gebouw wel voor u maken". Toen stak ze vier stokken in een vierkant in den grond, en sprak: „Wanneer ik de bovennatuurlijke macht van mijn voorouders nog heb, zal er een groote moskee zijn, voldoende voor 100 menschen, voldoende voor 5 menschen" (*Ane re'edja baraka ntaoe toe'a, da re'e masigi bae, masoeka saatoe taoe, masoeka alima taoe*). En op dit woord verrees er een groot gebouw uit den grond. Manjamarame vertrok weer van Mekka en reisde naar Laolita „verhaal, vertelling", een land waar ze nu nog is. Overal bij de To Wana wordt ze bij den aanvang van den rijstoogst aangeroepen. Men zegt dat zij *manioe* is, waarmee in dezen zin niet bedoeld wordt, dat ze spaarzaam is, maar dat ze de rijst zelf is.

Men roept haar op deze wijze aan: „Gij, Manjamarame, de spaarzame (of de rijstmensch), kom mij te hulp snellen, nu ik mijn rijst begin te snijden. Blijf drie dagen hier om voor mij op mijn rijst te passen" (*Siko Manjamarame, taoe manioe, ma'i djondjo akoe*

mampesoeaki paekoe se'i. Panewa marooroo togo eo madjagaka akoe paekoe. Het woord *panewa* kan ik niet verklaren; misschien is het wel een geest, een gezellin van Manjamarame).

Boven heb ik al meegedeeld, dat Manjamarame nog een zuster had, Manjakareo, die niet naar een andere plaats ging, maar in het land bleef. Deze naam mag gedurende het snijden van de rijst niet uitgesproken worden, want dan zou de rijst verdwijnen, want zij is juist het tegenovergestelde van *manioe* „spaarzaam, zuinig".

Nadat de voorgangster bij den oogst de stoelen bijeengebonden en de rijstgodin aangeroepen heeft, gaat ze op een steen staan en snijdt 7 aren van de bijeengebonden stoelen af. Deze 7 aren beweegt ze zevenmaal om de saamgebonden stoelen (de *porombo*), en bindt ze dan daaraan vast op de plek waar de medicijn zit, waarna ze ze met kippebloed besmeert en ze met gekauwde medicijn bespuwt. Daar waar slechts 4 stoelen bijeengebonden worden, legt zij in den voet van de overige drie stoelen een pinangnoot, en snijdt er alle aren van af om ze onder de *porombo* (de 4 bijeengebonden stoelen) te leggen. Dan wendt ze zich naar de rijst, die ten Westen van het offertafeltje groeit, en daar zoekt ze naar een aar, die *pae we'a* „vrouwelijke rijst" heet, snijdt ze af, en legt ze in het mandje dat ze aan haar middel heeft gebonden. Die aar blijft daar gedurende den duur van het snijden in liggen. Daarna snijdt ze gedurende drie dagen alleen de rijst. Ze snijdt in dien tijd zooveel, dat er vier bossen van verschillende grootte van gemaakt kunnen worden: één *so'o wiaa* „liaan bos"; deze is zoo groot als de dij; één *so'o ndangkoe* „bos", zoo groot als het been boven den enkel; één *so'o ngkongko* „met wijsvinger en duim omspannen bos", zoo dik als de pols; en één *so'o sampôejoeti* „tot 10 gemaakt bos", zoo dik als de duim. Deze vier bossen worden in een miniatuur hutje bij de offerstelling gelegd en blijven daar voor-

loopig liggen. Ze zijn met hun eigen bladeren gebonden.

De voorgangster bij den oogst (*toronioe* of *taoe makora*) heeft van allerlei in acht te nemen, waaraan degenen, die haar later bij het werk komen helpen, zich niet hebben te storen. Ze mag in de eerste drie dagen geen water drinken; haar dorst moet ze lesschen met kokoswater of water uit lianen. Volgens anderen mag ze wel gewoon water drinken, maar dan moet ze eerst een rijstaar in het drinkvat leggen; ze mag niet van kleeren wisselen; ze mag niet baden; niet met voorbijgangers praten; de bladeren waarvan ze gegeten heeft mag ze niet wegwerpen, ze steekt ze tusschen het dak. Alles wat glad is mag ze niet eten, zooals *langoeroe* (Poso *longoeroe*, Hibiscus Manihot), *tandojo*, een dergelijke slijmerige groente, gaboes, paling (*masapi* of *tindjoli*). Ze mag de aren, waaraan geen halm zit, en die dus niet bijeengebonden kunnen worden (deze heeten *toloenja*) naar de hut meenemen, ze stampen, koken en eten; maar zij alleen mag ervan eten. Deze rijst mag niet in een pot worden gekookt, maar daarvoor moet men een bamboe gebruiken. De gespleten bamboe, waaruit de rijst is opgegeten, wordt in het miniatuur hutje bij de offerstelling neergelegd. Daarheen wordt ook gebracht het overschot van elken maaltijd, dien de voorgangster houdt; dan noodigt ze haar vrienden de *bela-bela*, dit zijn geesten, uit om er van te komen eten; voor dit doel legt ze er ook rijpe pisang neer.

Al deze voorschriften hebben ten doel om te voorkomen, dat de rijstziel, waarmee de voorgangster voortdurend in aanraking komt, weg zal gaan, wegglijden, met anderen meegaan. Gedurende die drie dagen mag ook geen vreemdeling op den akker komen. Gebeurt dit toch, dan wordt hem zijn hakmes (*wada*) afgenomen, en dit wordt bij de saamgebonden stoelen (de *porombo*) neergelegd, *naposaroe ngkoro* „in de plaats van hemzelf" (eigenlijk zou die persoon zelf op den akker moeten

blijven, uit vrees dat hij anders de rijstziel met zich mee zal voeren). Na afloop van de drie dagen mag hij zijn eigendom terugnemen. Op sommige plaatsen is het den eigenaar toegestaan zijn hakmes dadelijk mee te nemen, wanneer hij daarvoor in de plaats geeft drie pinangnoten en enkele kruiden, die als oogstmedicijn dienst doen; dit alles wordt dan bij de saamgebonden stoelen (*porombo*) gelegd. Men noemt dit *rapatekai* „er aan vastgehaakt worden", *nakane'e malai tanoananja* „opdat de ziel ervan (de rijstziel) niet wegga".

Gedurende die drie dagen mag men ook niet zingen. Ik heb den indruk gekregen dat de To Wana niet veel aan het zingen van oogstliederen doen, want men was heel weifelend in zijn mededeelingen, en niemand wist mij een strophe van een oogstlied op te geven. Aan de kust doet men er meer aan, maar deze To Wana zijn sterk vermengd met To Lalaeo; hier heet het zingen van oogstliedjes *mondagia* „met kleuren werken"; de echte To Wana spreken van *montontji ragi* „gekleurde vogel doen".

Terwijl men aan het oogsten is, mag niemand met een speer of een stuk hout in den grond stooten, want dan zal men maar weinig rijst binnenhalen. Door dit stooten schudt de grond, zegt men; dat voelt de rijstgodin Manjamarame, en dan zegt ze: „O, de menschen hebben al afgeoogst; ze zijn al weer aan het planten". En dan houdt ze op met het geven van rijst.

Men mag niet in stroomend water urineeren; want dan zal men niet veel rijst oogsten; in gewone tijden is zoo iets niet verboden. Degenen die oogsten dragen van pandanus gemaakte hoeden, maar voorschrift is dit niet; bepaalde oogstkappen, zooals die bij andere Toradja-stammen in gebruik zijn, schijnen de To Wana nooit gehad te hebben.

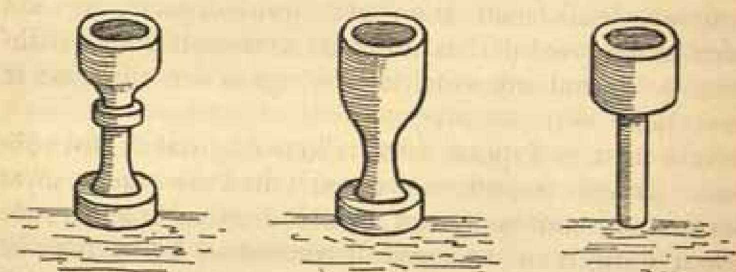
Het werk dat de *toronioe* in de eerste drie dagen doet, heet *mangoewesi pae* „de rijst spenen", ontwennen aan het op den akker staan. Na afloop van die drie dagen zegt men: *mejolimo pae* „de rijst wentelt

zich om". Men denkt hierbij aan een kind, dat al sterk genoeg is om zichzelf om te wenden. Dan komen anderen de *toronioe* met rijstsnijden helpen en worden geen voorschriften meer in acht genomen; een helpster bij den oogst mag zelfs na een paar dagen op een ander veld gaan helpen, al is men op het eerste nog niet gereed; ze mag daarna echter niet meer naar het eerste terugkeeren. Het is niet goed om menschen, die aan het oogsten zijn, aan te roepen, want dan zal men ziek worden. Heeft men zich ondoordacht hieraan schuldig gemaakt, dan moet men een offer van sirihpinang bij het offertafeltje neerleggen om zijn fout te herstellen.

De helpsters krijgen voor elken dag dat zij rijst snijden 4 groote bossen, die evenals in Poso *tinapa* „wat boven het vuur gedroogd wordt" heeten. Wanneer de helpster met een draagmand (*pamakoe*) komt, mag ze daarin alle aren doen, die geen steel hebben (*toloenja*), maar dan krijgt ze als loon slechts 3 bossen. Anderen geven als normaal loon 3 bossen, en 2 ingeval de helpster een mand bij zich heeft voor *toloenja*. Men verlaagt dit loon ook wel tot één groote bos (*tinapa*) en één kleinere (*sadangkoe*), ter dikte van den enkel, wanneer een helpster erg lui is. Weer anderen geven in geval de helpster een mand meebrengt om daarin de aren zonder steel te doen, één groote bos; dit heet dan de *wombo ntoloe* „het voorportaal van de aren zonder steel". Er zijn helpsters die heel veel aren zonder steel weten te snijden, zoodat enkelen vier manden (*pamakoe*) er mee vullen. Zulke lieden noemt men *boenoloe* (dit woord is misschien afgeleid van *meboloe* „uitpuilen"); men zegt ze den dienst op, en een volgend jaar staat men niet toe, dat ze bij het oogsten komt helpen.

Ik zei boven, dat de voorgangster bij het oogsten reeds den eersten dag aren zonder steel (*toloenja*) naar huis meeneemt, droogt, stampt en eet. Wanneer ze dit de eerste maal doet, moet ze bij het wannen van de

rijst het kaf opvangen in een andere wan; als de rijst ontbolsterd is, doet ze het kaf in het gat van het stampblok. Heeft ze nu voor de eerste maal van de nieuwe rijst gekookt, dan maakt ze er vier kleine pakjes van, waarvan ze 1 op het portaal (*wombo*) legt, 1 op het droogrek (*topo*), 1 bij de saamgebonden rijststoelen (*porombo*), en het vierde bindt ze vast in het midden van het stampblok (*nontjoe*).



Stampblokken der To Wana.

De stampblokken zijn alle bekervormig, staan overeind op een voet. Vele zag ik welks voet of steel in den grond was geplant.

Wanneer na afloop van de eerste drie dagen ook de andere menschen van de nieuwe rijst mogen eten, gaat men hiertoe zonder eenig ceremonieel over. Elken dag brengt de voorgangster wat van de nieuwe rijst naar de saamgebonden stoelen, en roept de rijstgodin aan met den omschrijvenden naam van *to monioe* „de spaarzame, de zuinige", noodigt haar uit te komen eten en veel rijst te geven. Het neerleggen van de 4 pakjes gekookte rijst heet *mampana'oesi pae* „het (met zekere plechtigheid) naar beneden brengen van de rijst"; of *masoea* „binnengaan (van de nieuwe rijst). Sommigen geven ook zoo'n pakje nieuwe rijst aan den waterkoker (*balo ntomboe*).

Een oogsttaal kunnen de To Wana niet. Alleen *karambaoe* en *djara*, de namen voor buffel en paard,

twee dieren die niet in het binnenland voorkomen, mogen niet genoemd worden. Wisselwoorden ervoor bezigt men tijdens het oogsten ook niet. Men moet er alleen voor waken om tijdens den oogsttijd niet boos te worden en te twisten, want dan loopt de rijstziel weg.

De bossen rijst, die na de eerste drie dagen van den oogst worden gesneden, worden boven elkaar in rijen in een rek geklemd, op zoodanige wijze, dat de regen er gemakkelijk langs gaat, en de zon er volop kan schijnen. Zulk een rek heet *sampe* „waarover iets heen gelegd wordt". Is alle rijst gesneden, dan brengt men de bergplaats voor de rijst uit den vorigen akker over naar den pas afgeoogsten; of, wanneer de beide akkers niet ver van elkaar liggen, herstelt men de oude bergplaats alleen om er later de rijst heen te dragen. Bij tijden maakt men een nieuwe bergplaats. Zoo'n bergplaats voor rijst heet *konda*, en bestaat uit een cylinder, die van plat geslagen bamboe is gevlochten; ze zijn van verschillende grootte; er zijn er bij van 2 meter middellijn. Deze cylinder is geplaatst op een vloertje, dat door een dak is beschermd; dit hutje is de *pasoeli ngkonda*. Meermalen ook staat dit rijstvat in een hoek van het tuinhuis, waarin de menschen verblijven. Bij het maken van zoo'n vat wordt geenerlei voorschrift in acht genomen; alleen moet men oppassen om onder dit werk geen wind te laten, want dit zou de *konda* onsterk maken, zoodat de muizen er telkens in komen. Hier en daar zag ik al rijstschuurtjes (*ala*) op vier palen, die tegen het inklimmen van muizen zijn beveiligd door ronde planken, die boven aan de palen, dicht bij den vloer zijn aangebracht, of door stukken bladscheede van den sagopalm, die om de palen heen worden gebonden; in deze gladde bladscheede houden de nagels der muizen niet. Deze schuurtjes heeft men in navolging van andere stammen aan het strand gemaakt.

Als men het rijstvat (*konda*) zal vullen, wordt onderin het sirih-pinangoffer gelegd, dat bij de saamgebonden

stoelen, de *porombo*, is gebracht. Dan wordt een groote bos rijst, een *so'o wiaa*, gemaakt van de rijst, die het eerst gesneden en bij de saamgebonden stoelen gelegd is, en de halmen van die stoelen zelf, die pas gesneden worden, wanneer het heele veld is afgeoogst. Die groote bos heet *mata mpota* „de kern van den oogst". Deze bos wordt onder in het vat gelegd, en daarop worden de andere bossen gestapeld. Dit moet achter elkaar gebeuren; men mag nergens heengaan of iets anders doen, zoolang nog niet alle rijst is geborgen. Bij dit opschuren worden geen bizondere gebruiken in acht genomen.

Hebben alle akkergenooten (*taoe salanga*) hun rijst geborgen, dan wordt afgesproken, wanneer het *mampakapoera to'oe* of *mampôepoesi to'oe* „het beëindigen van het rijstjaar" zal plaats hebben; dit is een plechtigheid, die elk akkercomplex voor zichzelf verricht. Meestal is dit feestje in 1 dag afgeloopen, maar soms duurt het 2 dagen, wanneer er gasten bijkomen. Dan wordt een hut (*bambaroe*) opgericht. Men komt te zamen en ieder gezin brengt een hoen en een bos rijst mee. De leider van de akkergemeenschap (de *woro tana*) slacht al deze hoenders boven de bossen rijst, die op een mat zijn gelegd, zoodat het bloed er op druppelt. Met dit bloed wordt ook het rijstvat aangesmeerd. Naast de bossen heeft elk gezin nog een pakje gekookte rijst neergelegd, dat voor den rijstgeest bestemd is, maar wanneer de maaltijd een aanvang neemt, wordt dit offer door de aanwezigen opgegeten. Men wist mij niet te zeggen, wie hierbij aangeroepen worden, omdat de *woro tana* heel zacht spreekt. Maar Ampoeë is er onder, zei men. Kleeren, bijlen en hakmessen worden ook met kippebloed aangestipt.

De hoenders worden toebereid en dan heeft een maaltijd plaats. Den heelen nacht door worden reidansen (*mokajori*) uitgevoerd. Den volgenden morgen brengt ieder gezin de bebloede bos rijst naar zijn rijstvat, legt ze erin, en sluit het vat goed dicht met een deksel

dat ook van geplette bamboe is gevlochten. Deze bos wordt niet met onderscheiding behandeld: met eet haar of men maakt er zaairijst van, al naar het uitkomt. Op het pas beschreven feest werpen mannen en jongens elkaar met rijststoelen, die daartoe uit den grond worden getrokken, zoodat de kluiten aarde er nog aan zitten. Dit heet *metimbe.*

Eerst drie dagen na het feest mag men het rijstvat weer openen om er bossen uit te nemen. Dit mag alleen degeen uit het gezin doen, die begonnen is met op dien akker de rijst te snijden gedurende de eerste drie dagen van den oogst. Voordat die persoon het vat opent, hangt ze er vier pakjes kruiden aan, die ook bij het oogsten gebruikt worden. Dan opent ze het deksel en slacht een hoen boven de rijst, zoodat het bloed er op druppelt. Na afloop van deze plechtigheid mag ieder uit het gezin bossen uit het vat halen naar gelang van de behoefte.

De leider bij de akkerwerkzaamheden (de *woro tana*) krijgt geen afzonderlijk loon van zijn akkergenooten. Zijn belooning ligt in de hulp die men hem verleent, zonder dat hij die behoeft te vergelden.

Wanneer men van de jonge mais wil eten, moet men daarvan eerst aan den leider (*woro tana*) brengen. Eerst wanneer deze ervan heeft gegeten, mag men dit zelf ook doen. Wanneer de mais rijp is, moet men zijn voorzorgsmaatregelen nemen, want hakken van boomen en planten op den akker is verboden, omdat hierdoor de rijstziel weggaat. Om nu de maisstengels te mogen afhakken, bindt men één stengel stevig met de bladeren en de vrucht samen met *soeka*-bast (Gnetum gnemon) vast, en daartusschen steekt men een geknoopt blad (*ojoe*), waarin wat medicijn is gedaan. Verder strijkt men aan de punt van de vrucht nog wat vloeibare hars. Die stengel heet de *djole ôjoeti* „de maïs met de *ojoe* (geknoopt blad)". Anderen halen een rijpe vrucht af, en knoopen de schil eromheen vast, waarna men haar in het dak van de hut

steekt. Beide methoden hebben dezelfde bedoeling, nl. om door het knoopen en door de kleverige hars te voorkomen, dat de ziel van de rijst ten gevolge van het hakken der stengels weg zal loopen. Is de heele maisstengel gebonden, dan laat men dien staan tot alle vruchten zijn binnengehaald, waarna dan ten slotte ook de *djole ôjoeti* wordt genomen.

Als de oogst mislukt, is dit een bewijs, dat den menschen een zonde aankleeft. Wanneer men dan het volgende jaar zijn akker weer in orde zal gaan maken, gaat de leider (*woro tana*) met al zijn akkergenooten (*to wawa*) naar den kant van een rivier. Men heeft twee eieren bij zich, die door allen worden aangeraakt. Dan roept de *woro tana* de goden beneden en boven aan, en deelt hun mede, dat zij de zonde die hen aankleeft, en waardoor de oogst mislukt is, van zich afdoen, zoodat deze geen invloed meer kan hebben op het gewas. Dan breekt hij het eene ei boven de rivier, zoodat het water den inhoud ervan met zich meeneemt. Het andere ei nemen de menschen mee naar het dorp of naar het akkercomplex. Daar wordt de inhoud van het ei in het gat van een stampblok gedaan, daarbij wordt water gegoten, en een kruid wordt er aan toegevoegd, dat *simata*, ook wel *sinia* [1]) wordt genoemd. Men noemt dit mengsel *sinia oeë mpae, sinia oeë ndjole* „*sinia* van het water van rijst, *sinia* van het water van mais". Nadat de leider van het akkerwerk dit krachtige water heeft toegesproken, neemt elk gezin er een bamboe kokertje vol van mee, en begraaft dit op de plek op den akker, waar men het eerst zal planten (*oejoe soe'a*); of men giet het water op die plek uit. Dienzelfden dag maakt men dan een stukje van het veld schoon, en drie dagen lang

[1]) Dat de *simata* (Poso *ikoe masapi* „palingstaart", Dianella ensifolia) *sinia* „wat afgescheurd is" wordt genoemd, zal wel zijn, omdat stukken van de bladeren van deze plant voor het gebruik worden afgescheurd.

beluistert men de kreten der vogels om toch maar zeker te zijn, dat men geen fouten meer zal maken.

Huwelijk.

Bij alle clans gaf men mij de verzekering, dat een huwelijk tusschen volle neef en nicht (*mopotoe sangkani*), hetzij zij broers-, of zusters-, dan wel broers- en zusterskinderen zijn, geoorloofd is. Die twee mochten echter niet uit hetzelfde huis afkomstig zijn; zijn ze uit verschillende nederzettingen, dan heeft men geen bezwaar tegen een huwelijk tusschen hen. Alleen het Hoofd van het dorp Dâsari zei mij, dat een huwelijk tusschen volle neef en nicht absoluut verboden is, maar deze man heeft langen tijd onder vreemden invloed aan het strand gewoond.

In de zeldzame gevallen van bloedschande, die moeten zijn voorgekomen, waarbij een man het met zijn dochter had gehouden, werden beiden vroeger zoo spoedig mogelijk gedood; dit gebeurde dan met het zwaard. Wanneer men lang wachtte met de uitvoering van dit vonnis, zouden vele menschen sterven, het zou niet ophouden met regenen, zoodat de heele aanplant zou mislukken. Wanneer een oom het met broers- of zusterkind had gehouden, werden die beiden niet gedood, maar de man moest voor zich en het meisje een boete betalen van 40 stuks, en daarna werden ze als een getrouwd paar beschouwd. Deze boete draagt den naam van *jondo kaboejoe* „de brug waarover de *kaboejoe* (de door dit feit opgewekte verdervende kracht) kan weggaan"; een andere naam is *sompo kaboejoe* „betaling voor de kaboejoe". Die verdervende kracht (*kaboejoe*) zou maken, dat de aarde inzakte (*maombo tana*), of dat de berghelling afstortte (*anjoe*). Als die oom in hetzelfde dorp woonde, waar ook zijn broer of zuster verbleef, wiens dochter hij tot vrouw had genomen, moest een van de twee naar een andere plek verhuizen, hetzij dat de ouders van het meisje wegtrokken of dat de oom met zijn vrouw zich elders

vestigden. Gingen ze niet spoedig uit elkaar, dan zou een hunner binnen korten tijd sterven.

Iemand mag wel met het kind van zijn volle neef of nicht trouwen, tot wie hij dus ook staat in de betrekking van oom tot nicht. Wanneer in zulk een geval nog een boete (*jondo kaboejoe*) wordt gevraagd, bedraagt deze niet meer dan 4 stuks voor ieder. Toen ik bij de To Pasangke over het voorkomen van bloedschande sprak, verzekerde men, dat gevallen van vader en dochter nooit waren voorgekomen. Wat men zou doen, als zoo iets eens had plaats gehad, scheen men niet te weten. „Zoo iemand zou dadelijk in dienzelfden nacht door de aarde verslonden worden, door de rivier worden meegesleurd, of door een boom worden verpletterd", verzekerde men mij.

Wanneer een jonge man een meisjes zwanger heeft gemaakt, wordt van hem geëischt, dat hij haar trouwt. Het meisje is beschaamd, als zij een kind ter wereld brengt dat geen vader heeft. Het moet voorgekomen zijn, dat een zwanger meisje zich aan den man vastklemde, en niet van hem gescheiden wilde worden, omdat hij weigerde haar te trouwen. Blijft de man bij zijn weigering, dan moet hij een boete aan het meisje betalen, *pandja'ati* „voor het slecht maken" geheeten. Bij de To Pasangke is deze boete slechts drie kains; met die boete krijgt de man recht op het kind. Bij de andere clans echter gaat het niet zoo gemakkelijk; van den man wordt eerst geëischt een boete van 80 stuks (*topi*) of 8 koperen borden (*doela*). Daarna heeft hij nog geen recht op het kind; om dit te krijgen, moet hij nog eens 80 *topi* betalen.

Deze boete is zóó hoog, dat de man er gewoonlijk in toestemt het meisje te huwen. Trouwens, zulke gevallen doen zich volgens mijn zegslieden meestal alleen voor, wanneer de ouders van het meisje een aanzoek om haar hand hebben geweigerd, terwijl het meisje met alle geweld dien man wil trouwen. Is het meisje eenmaal zwanger, dan laten de ouders zich gemakkelijk

overhalen hun toestemming te geven. De man geeft hun dan iets, bv. een kain, die den naam draagt van *taori ndaja* „om het hart goed te stemmen". Maar veelal is de weigering van de ouders van het meisje om den man met hun dochter te laten trouwen een gevolg van de omstandigheid dat de man de mindere in stand is. Dan wordt de *kasimbadjoenja* „wat hem tot gelijke (van het meisje) maakt", gegeven; dit bestaat gewoonlijk uit 5 reaal (*rea*).

Een onecht kind heet *ana boele*. Men had er nimmer van gehoord, dat een moeder zou trachten haar kind te dooden. Trouwt de vrouw die een onecht kind heeft, later, dan erkent haar man het kind als het zijne.

Tegen een huwelijk van twee broers met twee zusters heeft men geen bezwaar. Als iemand met de zuster van zijn schoonbroer trouwt, heet dit *mantjili woea* „van pinang ruilen"; zoo iets wordt gaarne gezien.

Wanneer de jongeling zijn wensch aan zijne ouders te kennen heeft gegeven om een meisje te trouwen, zendt de vader een familielid, die goed ter tale is, naar de ouders van het meisje, of hij gaat ook zelf wel. Bij de To Pasangke neemt hij bij dit bezoek niets mee. Hij zegt tot de ouders van het meisje: „Ik kom naar een jonge kip zoeken, die ik kan opkweeken". De vader van het meisje zegt dan: „Mijn kuikens zijn achterlijk in groei, er is er geen een die wat lijf heeft" (*mangkere ana manoe mami, tamo re'e mokoro*). De ander houdt vol: „Ik heb een kuiken gezien, dat ik zou willen opkweeken". Verstaat men elkaar eindelijk, dan zegt de vader van het meisje: „Ga maar naar huis terug, op een goeden dag zullen we er wel over spreken. Kom over een dag of twee, drie maar eens hooren". Blijkt het antwoord na een paar dagen gunstig te zijn, dan wordt dadelijk een geschenk klaar gemaakt, bestaande uit een koperen bord (*doela*), waarop gelegd zijn een kain (*lipa*), een vrouwenbaadje (*lamboe* of *pasanga*), een hoofdband (*tali wombo*), een kalkbusje (*papo*), een kam (*sioe*), een mes (*piso*), een stuk kokosvleesch, en

een sirihdoos met sirih-pinang. Dit geschenk draagt den naam van *salandoa*. Als dit 's morgens naar het huis van het meisje wordt gebracht, heeft in den avond van dien dag het huwelijk plaats, doordat de bruidegom plechtig naar het huis van zijn bruid wordt geleid.

Bij de overige clans der To Wana gaat het eenigszins anders toe. Hier neemt degeen, die het aanzoek gaat doen, de *salandoa* dadelijk mee naar de woning van het meisje. Wanneer hij zijn boodschap heeft overgebracht, laat hij het geschenk achter. Regel is, dat wanneer het aanzoek niet wordt aangenomen, de *salandoa* nog denzelfden dag wordt teruggebracht. Laat men het een nacht in het huis van het meisje overstaan, dan moet men er bij het terugbrengen een *langkoe* „iets om het drijvende te houden", bv. een aarden kom, bijdoen. Wordt de *salandoa* niet teruggebracht, dan laat de vader van het meisje zeggen: „Wat datgene betreft, waarover gij zijt komen spreken, we wachten op u". Dan wordt in den avond van denzelfden dag de jongeling naar het huis zijner bruid geleid.

Het woord *salandoa* is bij de Bare'e sprekende Toradja's niet bekend, maar wij vinden het terug bij de To Bada'. Daar worden met dit woord bedoeld pinangnoten en sirihvruchten, die op bepaalde wijze zijn versierd door hier en daar de bast er af te snijden, zoodat men allerlei figuren krijgt; elke figuur heeft zijn eigen beteekenis. Het meisje stuurt deze dingen naar den jongeling met wien ze vrijt, en ze geeft er mee te kennen of ze hem nog geheel toebehoort, dan wel of ze aan zijn liefde twijfelt, en dergelijke dingen meer. De opvatting die de To Boerângasi en de To Kasiala van de *salandoa* hebben is dus meer in overeenstemming met de beteekenis, die de To Bada' aan het woord hechten, dan die van de To Pasangke.

De *salandoa* is voor alle dochters gelijk. Hertrouwt een weduwe of een gescheiden vrouw, dat wordt geen *salandoa* gegeven, maar alleen *âlisi noe lino* „onderlegsel van de aarde" (iets waarop de aarde komt te

liggen), en *tale noe ali* „het uitspreiden van de mat", gewoonlijk 3 kains, die man en vrouw elkaar geven. Beneden komen wij hierop terug.

Wanneer een aanzoek is gedaan, wordt ook naar den wensch van het meisje gevraagd, en als zij den jongeling niet tot man wenscht te hebben, komt er ook niets van een huwelijk. Wanneer de ouders van het meisje den huwelijkscandidaat niet tot schoonzoon wenschen, gaat het huwelijk ook niet door, al heeft het meisje haar zinnen op hem gezet. Maar van beide kanten heeft men middelen om zijn wensch vervuld te krijgen. De ouders dwingen vaak hun dochter om den jongeling tot man te nemen. Ze geven haar dan bv. een kain, die den naam draagt van *po'ianja* „het dwangmiddel"; ook wel *bâjari* „betaling". De laatste naam ontleent zijn beteekenis aan de omstandigheid, dat het meisje verzekerd heeft (en vaak met krachtige bewoordingen), dat zij den pretendent naar haar hand niet tot man wil hebben. Zoo'n weigering kan niet zonder meer in een toestemming worden veranderd, anders zou het paar daarvan de nadeelige gevolgen ondervinden. De uitwerking van de krachtige woorden moet te niet gedaan worden door de „betaling".

De candidaat van zijn kant dringt vaak door het bovengenoemde aanzoeksgeschenk, de *salandoa*, nog eens te zenden, wanneer men het aan hem heeft teruggebracht. Het moet voorgekomen zijn, dat een man tweemaal zijn aanzoek op deze wijze heeft herhaald. Wordt het geschenk dan weer teruggebracht, dan moet het vergezeld zijn van iets dat men er aan toevoegt, en dat *kamea* (Poso *kamaea*) „voor het beschaamd zijn" heet; dit is niet gering, nl. 15 *topi* of 3 koperen borden.

Zijn de jongelui het met elkaar eens, maar verzetten zich de ouders tegen het huwelijk, dan kunnen ze eenvoudig bij elkaar gaan wonen. Ze geven dan aan de ouders van de vrouw een kain, die ook *bâjari* „betaling" heet om de schadelijke gevolgen van hun toorn te keeren. Van een *salandoa* is in zoo'n geval geen

sprake, maar man en vrouw geven elkaar wederkeerig: een kain (*lipa*), een koperen bord (*doela*), en een aarden kom. Dit heet *mampakatao porongo* „het huwelijk in orde maken". Door zijn eigenzinnige daad laadt het paar het ongenoegen van de ouders der vrouw op zich, maar op den duur komt de zaak wel weer in orde.

Het oude recht schrijft voor, dat de man bij zijn vrouw inwoont, en daaraan hielden de To Pasangke zich streng. Bij de andere clans kwam het vaak voor, dat de man zijn vrouw geruimen tijd naar het huis zijner ouders bracht. De gewoonte der menschen om verspreid op hun akkers te wonen maakt het bij groote gezinnen noodig, dat de dochters bij haar huwelijk uit elkaar gaan.

Van de huwelijkssluiting wordt niet veel werk gemaakt. Veel voorbereiding is er ook niet voor noodig. Zooals reeds gezegd is, wordt de man op denzelfden dag, waarop het toestemmende antwoord van de ouders van het meisje is binnengekomen, naar zijn bruid geleid door vrienden en familie; ook zijne ouders, als hij dezen nog heeft, gaan mee. Een man van ervaring gaat voorop. Bij het huis van de bruid gekomen stampt hij driemaal met den rechtervoet op de trap, en vraagt bij elken schop: „Waar is onze trap?" Daarna antwoordt iemand uit de woning: „Daar is de trap!" Boven aan de trap, op het portaaltje, zit iemand met een bamboe met water; zoodra de bruigom boven gekomen is, begiet hij dezen de voeten met water; hij ontvangt daarvoor geen geschenk. Bij de deur gekomen wordt de bruigom door een paar daar geposteerde lieden tegengehouden (*mompe'onto*), en ze laten hem pas door, als hij hun een kain geeft. In huis zit de bruid op een matje met het gelaat naar het Oosten gekeerd; de bruigom gaat zonder iets te zeggen naast haar zitten; hij moet dit doen op de wijze der vrouwen met de beenen onder het lichaam gevouwen; het komt er niet op aan of hij zich links of rechts van haar plaatst.

Na sirih te hebben gepruimd, wordt de maaltijd opgediend. Bruid en bruigom krijgen ieder hun portie; ze eten niet met elkaar uit hetzelfde mandje, steken elkaar ook niet het voedsel in den mond. Na afloop van den maaltijd geeft de bruigom een kain, dien hij om het middel heeft vastgemaakt, aan zijn schoonmoeder. Een ouder familielid zegt dan eenige woorden tot vermaning van het jonge paar, hoe ze zich in het leven tegenover elkaar en tegenover hun omgeving hebben te gedragen. Als er genoeg menschen bij elkaar zijn, wordt er dien avond gedanst (*mokajori*), maar vaak, vertelde men mij, heeft dit niet plaats door gebrek aan liefhebbers.

Den volgenden morgen gaan de ouders van den bruigom weer naar huis en na drie dagen gaat het paar een bezoek bij hen brengen. Dit heet *mojodjo* „vertrappen" (wat „vertrapt" wordt is mij niet duidelijk geworden). Wanneer het paar zich voor dit bezoek op weg begeeft, draagt de man de mand (*pamakoe*) van zijn vrouw op den rug. Dit bezoek gaat steeds met eenige feestelijkheid gepaard; er wordt een maaltijd aangericht. Den daaropvolgenden dag heeft nog een plechtigheid plaats, waarbij de vrouw *tale noe ali* „het uitspreiden van de mat" geeft, en de man *ali noe lino* „mat of onderlegsel van de aarde". Voor ieder bestaat dit uit 3 stuks, zooals boven al is medegedeeld. Deze voorwerpen worden door de wederzijdsche ouders of door de getuigen van de plechtigheid genomen.

Na enkele dagen bij de ouders van den man te zijn gebleven, keert het paar weer naar de woning van de vrouw terug.

De regels voor de verhouding van man en vrouw ten opzichte van hun schoonouders zijn vrijwel dezelfde als die welke in Poso gelden. Hunne namen mogen niet worden uitgesproken; ze mogen niet over de voeten of de slaapmat hunner schoonouders heenstappen; hun eetgerei mogen de schoonkinderen niet gebruiken; zich op eene of andere manier onbehoorlijk tegenover

hen gedragen is natuurlijk heelemaal uitgesloten. Men is heel bang zich aan een fout tegenover zijn schoonouders schuldig te maken, want dan moet men de gevolgen ervan ondervinden (*rapoboeto*), die zich openbaren in het opzwellen van den buik, in het aangetast worden door een sleepende ziekte en dergelijke. Wanneer de schoonzoon meent te kort gekomen te zijn in zijn eerbied jegens zijn schoonvader, schenkt hij water in een kom, waarvan de schoonvader drinkt. Daarna doet deze hetzelfde voor zijn schoonzoon, die ook van het water drinkt. Deze handeling tot afwering van de schadelijke werking (*boeto*)[1]) van dergelijke overtredingen heet *mamewoeboe oeë* „met het water laten afvallen" (?), nl. van de schadelijke gevolgen van het verkeerde gedrag. Op een andere wijze tracht men bij de To Pasangke het *boeto*-worden te voorkomen: hier wikkelt de overtreder wat gekookte rijst in een blad, laat daarop den schoonvader den voet zetten, waarna hij de rijst opeet.

Toen ik onderzoek deed naar het voorkomen van zelfmoord onder de To Wana, vertelde men mij, dat het wel eens is voorgekomen, dat een man of een vrouw zich van het leven heeft beroofd door zich in een afgrond te werpen. De aanleiding daartoe was nimmer een liefdesaangelegenheid, maar men deed zoo alleen uit wanhoop, omdat men door zijn schoonvader of schoonmoeder was uitgescholden.

Een gescheiden man of vrouw heet *baoe ntali* „de reuk van den hoofddoek" (waarop deze naam betrekking heeft ben ik niet te weten kunnen komen). Bij echtscheiding is er geen sprake van al of niet teruggeven van de *salandoa*, het geschenk, dat men bij het aanzoek heeft gegeven. Maar degeen van wien de eisch om te scheiden uitgaat, moet een boete betalen. In

---

1) De schadelijke inwerking op het lichaam als een gevolg van het overtreden van een der voorschriften ten opzichte van zijn schoonouders heet *boeto tombonoea*: *boeto* van de huisheeren.

deze geldt de regel: *I sema ane bo'onja, da mawai belo* „degeen die (den ander) niet meer wil, geeft de *belo*[1]) of boete. Deze bestaat uit 80 *topi* of stuks, maar een kain geldt voor 10 stuks, een aarden kom of een koperen bord eveneens, zoodat het aantal voorwerpen dat gegeven wordt meestal 8 bedraagt (in Watoe kandjoa gaf men mij op, dat deze boete 40 *topi* of stuks bedraagt). Dit is een groote boete, wanneer men die met andere straffen bij de To Wana vergelijkt.

De aanleiding tot scheiden is meestal, dat de een genoeg heeft van den ander (*napolangko*)[2]). Al heeft de ander bv. door luiheid gegronde reden gegeven, dat men het land aan zijn of haar echtgenoot heeft gekregen, dan moet men toch de boete betalen, als men wil scheiden. Het eenige wat als schuld wordt aangemerkt, is als de man zijn vrouw slaat. De man biedt haar dan *sala mpale* „voor de fout van de hand" aan; dit zijn 3 *ngaja* of voorwerpen. Weigert de vrouw die aan te nemen, en blijft ze bij haar eisch om van haar man te scheiden, dan is zij het die de *belo* of boete moet betalen. De boete bij echtscheiding wordt ook wel genoemd *joejoe noe ali* „voor 't oprollen van de mat", die bij het sluiten van 't huwelijk is uitgespreid (*tale noe ali*).

De scheiding wordt uitgesproken door een persoon van eenig aanzien in de clan. Bij de To Pasangke wordt een in blad gewikkeld pakje gemaakt van sirih-pinang, kalk en tabak. Dit wordt stevig vastgebonden, en dan snijdt iemand het middendoor: de eene helft laat men door den vloer vallen, de andere helft legt men op den middelsten zolderbalk. De andere clans leggen twee sirihbladeren op elkaar en draaien die ineen, waarna de scheidenden elk een uiteinde er

---

[1]) *Belo* is in de taal van enkele Westtoradja-stammen „goed, mooi". Dit *belo* zal wel een ander woord wezen.

[2]) *Langko* is „ruim, hol"; het staat tegenover *mainti* „stevig", en kan dus worden weergegeven met „los van, onverschillig voor" iemand zijn.

van vasthouden, terwijl een ander de bladeren doorsnijdt. Bij hen, die gedwongen eenige jaren aan het zeestrand hebben doorgebracht, en veel met Mohammedaansche vreemdelingen in aanraking zijn geweest, is men gewoon geraakt om bij echtscheiding 10 duiten te geven. Deze worden aangenomen door de ouders of familieleden van beide partijen. Deze duiten dragen den naam van *adje ngkarapa* „de kin van het uiteenscheuren (van het huwelijk)". Het scheiden van een gehuwd paar heet *rarapasaka* „van elkaar scheuren".

Men vertelde mij, dat het een enkele maal voorkomt, dat lieden, die van elkaar gescheiden zijn, weer man en vrouw willen worden. Dan moet degeen, die den ander heeft „weggegooid" (van wie de scheiding is uitgegaan), een boete betalen die den naam draagt van *oempoe woea ntimpongo* „de aaneenhechting van de pinang en sirih", die bij de scheiding zijn doorgesneden. Deze boete bestaat uit 4 kains of 40 stuks (*topi*).

Wanneer een echtpaar uit elkaar gaat, worden de rijst en andere artikelen, die tijdens het huwelijk verworven zijn, gelijk verdeeld. Dit echter alleen in geval de bovengenoemde boete is betaald. Zoolang dit niet is gebeurd, eigent de man zich alle goederen toe, wanneer de vrouw hem „wegwerpt". Zoo ook zal de vrouw niets van de eigendommen afstaan, als het de man is, van wien de eisch tot scheiden is uitgegaan.

De kleine kinderen blijven bij de moeder, maar wanneer ze, grooter geworden, naar den vader willen gaan, staat hun dit vrij. Bij overlijden der ouders krijgen bij de To Pasangke de dochters een grooter aandeel in de erfenis (*panta*) dan de zoons; als de nalatenschap niet verdeeld wordt, is het meestal een dochter die haar beheert. Bij de andere clans vertelde men mij, dat het aandeel van zoons en dochters in de erfenis gelijk is, en dat het veelal een zoon is, die de erfenis beheert, wanneer ze niet verdeeld wordt.

Tijdens het huwelijk gebeurt het meermalen, dat de man een nacht bij een meisje doorbrengt. Dit gebeurt

vaak met toestemming van de echtgenoote, vooral in den tijd, wanneer ze zwanger is. Veroorlooft de man zich zoo'n vrijheid buiten voorkennis van zijn vrouw, en komt zij er later achter, dan is ze woedend, en loopt uit de echtelijke woning weg. De man moet haar dan weer verzoenen door het betalen van een boete (*kotoe*), bestaande uit 5 borden. Maar het gebeurt ook wel, dat het meisje, met wie een getrouwd man zich heeft afgegeven, eischt dat hij met haar trouwt. Dan komt de man in een moeielijke positie, want dan moet hij òf zijn vrouw afkoopen met de gebruikelijke boete voor echtscheiding, en een nieuw bruidsgeschenk (*salandoa*) voor zijne nieuwe vrouw verschaffen, òf hij moet zijn echtgenoote met een geschenk trachten over te halen om hem toe te staan er een tweede vrouw bij te nemen.

Het komt wel eens voor, dat een vrouw alleen op een vermoeden, dat haar man het met een meisje heeft aangelegd, uit huis wegloopt. Wanneer dan later blijkt, dat ze haar man ten onrechte heeft verdacht, moet ze hem iets tot vergoeding geven. Men noemt dit *metoroe* „een zonnehoed zoeken of halen", om daarmee haar vergissing te bedekken.

Wanneer een man overspel gepleegd heeft met een gehuwde vrouw, en dit was door haar echtgenoot ontdekt, dan werden de schuldigen niet gedood. Al mijn zegslieden kenden geen geval, dat de overspeligen werden gedood; dit werd alleen mogelijk geacht, wanneer een man zijne vrouw op de daad betrapt. Op overspel volgt altijd scheiding: de vrouw geeft den man dan 40 stuks (*topi*), meestal bestaande uit 4 koperen borden. Deze boete heet *samparidjoeja* „voor het samen op den vloer (van een ander, d.i. in eens anders slaapgelegenheid) doen gaan". De overspelbedrijver moet een boete betalen van 80 stuks (*topi*), en wel 40 als *langga noe ada* „voor het overschrijden van de adat", en 40 als *kotoe noe ada* „boete volgens de adat". Opdat haar echtgenoot haar verder geen haat zal

toedragen, geeft de overspelige vrouw hem nog een koperen bord, dat den naam draagt van *teba ngkoeli mbajoli* „voor het afhakken van *wajoli*-bast (Artocarpus dasyphylla), die bij het pruimen van sirih-pinang wordt gebruikt.

Volgens de berichten schijnt het nogal eens voorgekomen te zijn, dat een man eens anders vrouw ontvoerde, en naar zijn eigen woning bracht, hetgeen uit de omstandigheid, dat men verspreid over zijn akkers woont, te verklaren is. Dit heet *mopaago* „wegnemen laten wat een ander toebehoort". Op een dag, waarmee de schuldigen in kennis worden gesteld, komt de beleedigde echtgenoot met eenige makkers naar het huis van de schuldigen. Hij stelt zich aan alsof hij woedend is. De schuldige man heeft bijtijds gemaakt, dat er een eind van zijn huis af eenige borden liggen: voor hem 6 en voor de geroofde vrouw 5; bij elken stapel borden ligt nog een hakmes en is een hoen vastgemaakt. Dit alles heet *tôewoeri* „wat in 't leven houdt", opdat de beleedigde echtgenoot de schuldigen niet zal dooden. Met woedende gebaren komt de bedrogen echtgenoot nader en roept: *Imba re'e taoe doea?* „Waar zijn de beide menschen (de schuldigen)?" Men roept hem dan van uit het huis toe: „Daar! daar!" De man stuift dan op de beide hoenders af, en hakt ze dood. Als dit gebeurd was, voelden de schuldigen zich veilig, want nu mocht hun geen leed meer worden aangedaan. Mocht de beleedigde echtgenoot zich door zijn drift toch daartoe laten verleiden, dan zou hij heel zwaar gestraft worden.

Aan de trap van het huis gekomen blijft de beleedigde staan, en hij wil niet naar boven gaan, voordat men hem daartoe heeft overgehaald door hem een kain te geven, die *papepone* „om hem te laten opklimmen" heet. Bovengekomen blijft hij staan, en gaat pas zitten, wanneer men hem een aarden bord (*pingga*) geeft, dat *papotoenda* „om hem te doen neerzitten" heet. Dan rukt de vertoornde een stuk brandend hout

van den haard, en doet alsof hij dit in het dak wil steken om het huis te verbranden. Men houdt hem daarvan terug door hem een aarden bord toe te stoppen, dat den naam draagt van *sowoe noe apoe* „blussching van het vuur". Heeft hij zich weer neergezet, dan schuift men hem sirih-pinang toe, maar hij wil daarvan niet pruimen, voordat men er hem toe heeft overgehaald door het schenken van een aarden bord, dat *papomongo* „om hem te doen pruimen" heet. Na het pruimen wil hij weer niet spreken, maar blijft strak naar den vloer kijken, tot men hem weer een aarden bord geeft, *popatoentoe* „om hem te laten praten". Daarna moet men hem nog een bord geven, *papomeli* „om hem om te laten kijken", opdat hij niet meer half met den rug naar de aanwezigen zal blijven zitten, maar hen zal aankijken.

Eerst na overgave van al deze geschenken kan worden gesproken over de boete, die de schuldigen zullen betalen om hun kwaad te verzoenen. Het eerste, dat men geeft, de *poe'oe* „het begin", is een koperen bord, en dan volgt de *owa poe'oenja* „waarmee het begin (d. i. het koperen bord) wordt omwonden"; dit zijn 5 kains voor den man en 6 voor de vrouw; dit alles wordt toegedekt met een aarden kom, die *toedoe* „er op neerkomen" heet. Hiermee is de zaak uit, en is de vrouw de echtgenoote van den roover geworden. Mocht ze reeds kinderen bij den vorigen man hebben, dan neemt deze hen, tenzij ze nog de moederzorg noodig hebben.

Bij de To Boerângasi gaf men mij op als hetgeen de schuldigen moesten betalen: eerst 80 stuks (*topi*) als *langga noe ada* „overtreding van de adat", en 2 × 80 stuks als *kotoe mpompaago* „boete voor het zich toeeigenen" (van een andermans vrouw). Voor elke 10 stuks (*topi*) geeft men een kain of een aarden kom, en deze voorwerpen dragen verschillende namen. Op het „begin" of „de kern" (*poe'oenja*), d.i. een koperen bord, komen achtereenvolgens te liggen: *rampa noe ada*

„het rooven van de adat"; *rôndisi* „huisinwijding" [1]); *okonja* „het oplichten" nl. van de vrouw die is ontvoerd; verder *beloenja*, van welk woord ik de beteekenis niet weet; en ten slotte *watoeanja* „de slaaf". Deze boete heet *ada sôekoei* „zware adat" (*sôekoei* is in Poso *sôekoeri*, en dit heeft daar den zin van „rommelig, vol vuil of afval").

Er worden onder de To Wana ook mannen en vrouwen gevonden, die tot aan hun dood vrijwillig ongehuwd blijven. Een reden daarvoor kon men mij niet opgeven. Ook is het voorgekomen, dat mannen zich als vrouwen kleedden en gedroegen; ook wel dat vrouwen zich als mannen voordeden. Zulke lieden die doen alsof ze van een ander geslacht zijn, heeten *banta* [2]). Dit verschijnsel staat in geen verband met het priesterschap; er zijn van deze *banta*, die sjamaan worden, anderen weer niet.

Zwangerschap en Geboorte.

Ook de To Wana kennen een verhaal, waarin verteld wordt, dat de mannen eertijds de menstruatie kregen, en kinderen voortbrachten. Beide levensverrichtingen zijn door de vrouwen overgenomen, omdat de mannen er beschaamd door werden wanneer de lendengordel rood van het bloed was, en ieder dit kon zien, terwijl de vrouwen het menstruaal bloed konden verbergen onder haar sarong. De man werd zwanger in de kuit, die openbarstte, waarna het kind te voorschijn kwam. Het voortbrengen van kinderen was echter

---

[1]) *Rôndisi* beteekent branderige reuk. Zooals boven reeds is meegedeeld heet het feest van de inwijding van een huis *marôndisi banoea*, aan het huis een branderige geur geven; misschien is deze naam ontleend aan de omstandigheid, dat men bij die gelegenheid voor 't eerst in die woning een hoen roostert op den haard.

[2]) *Banta* is „overdekt" van wat als toonoffer den goden wordt aangeboden. Misschien heeft *banta* als benaming voor een man, die zich als vrouw voordoet, de beteekenis van: zijn ware wezen „overdekken".

voor den man te bezwarend in verband met zijn vele werkzaamheden, en daarom namen de vrouwen dit van hen over. Wanneer een meisje of vrouw de menstruatie heeft, is niets voor haar verboden, en er wordt in geenerlei opzicht aandacht aan geschonken.

Wanneer een vrouw kinderloos (*apa*) blijft, past men allerlei magische middelen toe om haar moedervreugde te bezorgen. Zonder dat de vrouw het merkt, doet men eene of andere medicijn in haar sirihtasch (*oeba*), zoodat zij op den duur zwanger moet worden, als ze dagelijks daaruit pruimt. Het meest toegepaste middel is het hout van de *pokae loë*, de hangende *pokae*-boom, een ficussoort, een boom, wiens stam soms geheel bedekt is met trosjes vruchten; aan dien overvloed van vruchten zal deze boom wel zijn reputatie te danken hebben zwangerschap te kunnen opwekken. Om dezelfde reden stopt men wel een spin in de sirihtasch, omdat spinnen een ontelbaar aantal jongen op eenmaal voortbrengen.

Vaak ook gaan kinderlooze vrouwen offeren aan Watoe moana „de barende steen", waarvan ik een en ander onder Landbouw heb meegedeeld. Meermalen ook nemen zij haar toevlucht tot een priester (*rawaliangi*). Onder het dansen (*motaro*) haalt dan de bezielde priester met den lap foeja (de *papolontjoe*), waarmee hij de levenskracht der menschen opvangt, zoogenaamd het foetus uit den buik van een zwangere vrouw in een ander dorp, en brengt dit over in den schoot van de kinderlooze, zoodat deze zwanger wordt. De beroofde vrouw zal dan pijn in den buik krijgen, zoodat men denkt dat ze een miskraam (*maranta*) zal krijgen.

Verhalen, dat menschen dieren zouden hebben gebaard, bestaan bij de To Wana niet, met uitzondering van het verhaal van Indo i Limontoe, waarvan boven sprake is geweest; zij bracht echter geen dieren voort, maar menschen, die later dieren werden. Alleen onder de To Ampana, dit zijn To Wana, die aan het strand van de Tominibocht zijn komen wonen, bestaat het

verhaal van een vrouw, die aan een krokodil het aanzijn gaf. Het dier werd eerst in een houten bak gedaan, daarna in een poel, en ten slotte in de rivier overgebracht. Het was een wijfjeskrokodil, die den naam draagt van Poendoe ikoe „afgeknotte staart", omdat men het dier de punt van den staart had afgekapt, voordat men het in de rivier losliet. Zij die meenen verwant te zijn aan dit dier, roepen de hulp van haar en hare nakomelingen in, wanneer zij een rivier moeten oversteken.

Men weet er ook niets van, dat geesten seksueelen omgang zouden hebben met menschen. Albino's, die vaak als het resultaat van zulk een omgang worden beschouwd, schijnen niet onder de To Wana voor te komen; allen die ik hiernaar vroeg, hadden er nooit van gehoord.

In de geboorte van tweelingen (*taoe api*) ziet men niets bizonders. Men vertelde mij van gezinnen, die meermalen tweelingen kregen. Of de kinderen van hetzelfde of van verschillend geslacht zijn, maakt niets uit. Liever heeft men ze niet om de groote zorg, die ze met zich brengen, en daarom zal men alles vermijden, waardoor men gelooft, dat tweelingen worden verwekt, zooals het eten van aan elkaar vastgegroeide pisang, het pruimen van pinangnoten met twee kernen en dergelijke.

Wanneer de kinderen van een echtpaar telkens nog klein zijnde sterven (*ta mentoewoe moana*), schrijft men dit algemeen daaraan toe, dat de moeder een verkeerde lijn in de hand (*oea* of *sisi mpale*) heeft; dit is een warme lijn (*oea mapoi*). Een priester onderzoekt dan de handpalm der vrouw, en als hij zoo'n lijn ontdekt, snijdt hij er in bezielden toestand in, en haalt het verkeerde, dat de dood harer kinderen veroorzaakt, er uit; daarna strijkt hij met den duim over de plek, en geneest op deze wijze zoogenaamd de gemaakte wond.

Bevalt een vrouw altijd van zoons, of krijgt ze steeds dochters, dan wendt men magische middelen aan om

een kind van het andere geslacht te krijgen. Zoo gebruikt men de bloemen van den *kadjoe pantoa*; deze boom draagt twee soorten van bloesems, mannelijke en vrouwelijke; wenscht men een zoon, omdat men alleen dochters heeft, dan gebruikt men den mannelijken bloesem, en andersom. Zoo'n handeling heet *mantoa* „iemand iets aandoen". Die bloemen worden dan steeds door de vrouw in haar sarong geknoopt en bij zich gedragen. Een ander middel om een zoon te krijgen is dat de echtgenoot van de vrouw de steel van een bijl van een ander wegneemt, zonder dat de eigenaar het bemerkt, en dit hout op den haard, waarop zijn vrouw het eten kookt, verbrandt.

Wanneer een vrouw zwanger is, ziet men dit aan het donker worden van de tepels der borsten, terwijl deze zelf hard aanvoelen; het gelaat heeft een gele kleur (*boento-boento lio*). Men beweert dat de zwangerschap voor de eerste maal 10 maanden, voor de volgende keeren 9 maanden duurt.

Gedurende haar zwangerschap moet de vrouw allerlei dingen in acht nemen: groenten of vleesch, dat in bamboe is gekookt, mag ze er niet uittrekken, maar den inhoud van den koker moet ze er uit schudden; als ze zich hieraan niet houdt, zal licht een misgeboorte er het gevolg van zijn. Om dezelfde reden mag ze geen pisang eten, die niet aan den top van den boom te voorschijn is gekomen, maar die zich door den stam heen een weg heeft gebaand (overigens hecht men aan dit verschijnsel geen beteekenis, in tegenstelling met de meening van andere Toradja-stammen hierover). Ze mag ook geen pisang eten, waarvan de vruchtsteel aan den boom is doorgebroken, zoodat de vrucht aan een geknakten steel rijpt. Om geen abortus op te wekken is het de vrouw ook verboden zware lasten op den rug te dragen. Ze mag om dezelfde reden niet onder boomen doorgaan, die op bepaalde tijden van bladerdos verwisselen, zooals de *lemontoe*, de *tombinoewoe*, en de *walinta*, want anders zou het kunnen gebeuren,

dat zij het foetus van zich afwierp (*maranta*), zooals deze boomen hun bladeren.

Na het invallen van de duisternis mag ze niet meer buiten loopen, want haar lichaam heeft een bizondere geur, waarop geesten afkomen, die aan de vrucht schade toebrengen. Eigenaardig is, dat men de zwangere niet toestaat zure dingen te eten. Vooral wanneer de bevalling nabij is, mag ze geen gebruik maken van *tikaja* (Poso *kasimpo*, een Amomum-soort), welks vruchten in de toespijs worden gekookt om er een zuren smaak aan te geven; die vruchten laten gemakkelijk van de plant los, en daarom meent men dat het gebruik er van misgeboorte opwekt. De koorden van haar sirihtasch (*oeba*) mag de zwangere niet toehalen, want het dichtmaken van dit voorwerp zou ten gevolge hebben, dat het kind niet gemakkelijk ter wereld zal komen. Om dezelfde reden moet ze, als ze met haar gevulde draagmand thuis komt, deze dadelijk uitpakken; zoo mag ze om dezelfde reden niet op den drempel van den ingang van het huis gaan zitten, waardoor ze den uitgang voor den nieuwen wereldburger zou versperren.

Ook de aanstaande vader heeft eenige voorschriften in acht te nemen: wanneer hij een bamboe gehakt heeft om daarvan een watervat te maken, en hij hakt er het bovenste beschot af, dan moet hij het afgehakte stuk dadelijk in tweeën splijten; want als hij het in zijn geheel wegwierp, en zijn zwangere vrouw zou over dat stuk heen komen te stappen, zou ze een zware bevalling krijgen. Hij mag ook geen hoen slachten tijdens de zwangerschap van zijne vrouw, want anders zullen de halswervels van het kind net zoo worden (*da maloeloe kadjoe le'e noe ana*), d.i. het zal een zwakken hals krijgen, zoodat het 't hoofd niet rechtop kan houden. De aanstaande vader mag ook niet het lemmet van een hakmes in het handvat vastlijmen (wat met een soort hars wordt gedaan), want daardoor zou hij maken dat het kind in de baarmoeder zijner vrouw

blijft vastzitten. Knolvruchten die middendoor breken, als men ze uit den grond trekt, mag de zwangere niet eten, want daardoor zou ze vatbaar worden voor abortus. Ook bezoekers van een woning waarin een zwangere zich bevindt, moeten aan deze omstandigheid denken, en altijd regelrecht het huis binnenkomen, niet op de trap of het portaal blijven staan.

Gewoonlijk heeft geen plechtigheid gedurende de zwangerschap plaats voor de aanstaande moeder. Wanneer de vrouw echter het gevoel heeft, alsof de vrucht niet sterk genoeg is om levend ter wereld te komen, laat ze wel een sjamaan komen om het leven van het foetus te versterken. De priester doet dit door den buik van de aanstaande moeder te betasten en er op te blazen. Hij weet dan ook te voorspellen of het een jongen of een meisje zal zijn, maar mijn zegslieden voegden er dadelijk lachend bij, dat hij het hierin vaak mis heeft.

Het foetus heeft in den moederschoot zijnde nog geen *tanoana*, persoonlijke levenskracht, zegt men. Deze komt pas in het kind bij den eersten kreet, dien het na de geboorte slaakt.

Wanneer de weeën beginnen, maakt men van bamboe een vloertje, de *djoeja pasojoe* „vloer om er hellend op te liggen". De naam duidt reeds aan, dat het vloertje met een hoek van circa 25 graden tegen den wand van de woning wordt geplaatst, en hierop strekt de barende zich uit. Ze houdt zich daarbij vast aan een lap foeja, die van een dakspar afhangt, of aan een stuk hout, dat boven haar hoofd aan het vloertje waarop ze ligt, is vastgemaakt. Bepaalde vroedvrouwen kennen de To Wana niet, maar oudere vrouwen, die haar diensten in zulke omstandigheden meermalen hebben verleend (*taoe mampapoana taoe* „lieden die de menschen laten baren") roept men er graag bij. Deze vrouwen beweren al heel gauw, dat het foetus dwars ligt, en dan heet het, dat zij het door allerlei uitwendige manipulaties in de goede houding brengen.

Wanneer de partus lang duurt en zwaar is, denkt men in de eerste plaats aan de zielen (*wonggo*) van afgestorven bloedverwanten, die het kind tegenhouden. Men maakt dan een *bâjari* „betaling" klaar om hun tegenstand te doen ophouden. Een kain wordt daartoe op den buik van de vrouw gelegd, en iemand van ervaring spreekt het ongeboren kind toe: „Misschien hebben we wat verkeerds gedaan dat je boos maakt, maar hier is een kain, waarmee ik je hart (d.i. je boosheid) als schuld op mij laat; wil dus je moeder niet meer pijn doen (kwellen)" (*bara kasaja noepodja'a, se'imo lipa koesoeroeka rajamoe; ne'emo noetidasi indomoe*).

Men tracht het kind over te halen naar buiten te komen: „Als je een jongen bent, hier zijn een broek en een baadje voor je; als je een meisje bent, hier is een mooie kain, die je mag gebruiken". Veelal laat men aan dit alles een offer aan Poeë lamoa vooraf-gaan, waarbij men hem onder aanbieding van sirih-pinang vraagt om alle kwaad, dat gedaan is, waarvan men de nawerking in de zware bevalling ziet, weg te nemen. Men stoot met stukken hout tegen den vloer op de plek waar de vrouw ligt om de zielen (*wonggo*) weg te jagen; men gooit rechts en links sirih-pinang voor hen naar beneden om ze te bewegen heen te gaan.

Of de oorzaak van een zware bevalling wordt ge-zocht in een stellige uitspraak van de vrouw. Wan-neer ze bijvoorbeeld vroeger gezegd heeft, dat ze haar man niet wilde huwen, terwijl ze dit toch gedaan heeft; of wanneer ze wel eens gezegd heeft, dat ze nooit een kind wilde hebben. In zoo'n geval moet een priester komen om de gevolgen van die woorden weg te doen. Dit doet hij door het boven reeds beschreven *mantende*.

De vrouw wordt ondervraagd of een andere man dan haar echtgenoot aan haar lichaam is geweest, bv. haar borsten heeft betast. Als dit inderdaad het geval

is geweest, en ze bekent het, zal het kind dadelijk na de bekentenis geboren worden. De schuldige man moet dan een boete betalen, *sala mpale* „voor de fout van zijn hand". De gewoonte die bij andere stammen wel voorkomt om bij een langdurigen partus bindsels los te maken, kisten open te zetten, enz. kennen de To Wana niet; alleen wordt het hoofdhaar van de barende losgemaakt.

Men kent bij de To Wana ook de *pontiana*, de ziel van iemand die in het kraambed gestorven is (*wonggo ntaoe mate mpoana*). Men stelt zich dezen geest voor in de gedaante van een witten vogel van de grootte van een hoen met lange nagels, die hij gebruikt om er den buik van de barende mee open te krabben, en zoodoende moeder en kind te gronde te richten. De To Pasangke wisten ook van dezen geest mee te spreken, maar ze konden niet zeggen hoe hij ontstaat. Om de barende tegen den aanval van den *pontiana* te beschermen steekt men overal in den wand van het huis en daaronder in den grond bladnerven van den kokosboom; hierdoor durft de *pontiana* niet naderbij te komen. Ook voordat haře ure is gekomen, moet de zwangere vrouw zich voor de *pontiana* in acht nemen, en daarom moet zij nooit zonder vuur naar buiten gaan, als het noodig is, dat ze zich met donker uit huis verwijdert.

De normale wijze waarop een kind ter wereld komt acht men, als het in hoofdligging geboren wordt, en op den vloer komt te liggen met het gelaat naar boven gekeerd. Is het gelaat bij het geboren worden naar beneden gewend, dan zegt men daarvan: *kawoe* „omgeslagen", en dan verwacht men dat het kind niet lang zal leven. In dit geval slacht men een hoen, en voordat men het dier den hals afsnijdt, zegt men: „Misschien is er eenig gesproken woord, waardoor ge op je moeder boos bent, een verkeerd woord; maar hier snijd ik daarvoor een hoen (den hals af), opdat (dat woord) terugkeere (als onuitgesproken worde); wees daarom

niet boos, noch morgen, noch immer" (*Bara re'e bisara noepokodi ndaja ri indomoe, bisârangi masala, se'imo koekôdjoka manoe, da nakatepoelamo, ne'e makodi rajamoe, naili pai saneonja*; het woord *tepoela* is het Maleische *poelang*; mijn zegsman had dit woord aan het strand opgedaan). Het bloed van het geslachte hoen wordt op het pas geboren wicht gesmeerd, over voorhoofd en neus, over de handpalmen en de middelvingers, over de wreef der voeten en de tweede teen.

Wat van een kind zal worden, dat in voetligging geboren wordt, weet men niet. Een kind dat met een helm (*songko* „hoed") geboren wordt, acht men niet gelukkiger dan een kind bij welks geboorte het eivlies is doorgebroken; maar de helm wordt gedroogd en de vader draagt hem steeds bij zich in zijn sirih-tasch, want hij gelooft, dat hierdoor een geweer, dat op hem gericht wordt, niet zal afgaan.

Wanneer een kind nadat het geboren is, geen adem haalt (niet huilt), besprenkelt men het met water; als er iemand is die een tooverformule (*basa*) kent om het kind te doen ademen, spreekt hij die uit.

Het doorsnijden van de navelstreng, waarmee men wacht tot ook de placenta geboren is, draagt men het liefst op aan een vrouw, van wier kinderen er nog geen is gestorven. De streng wordt daartoe op twee plaatsen afgebonden door middel van *soeka*-bast (Gnetum gnemon), met een ruimte van circa 2 cm tusschen beide bindsels. Daar snijdt de vrouw de streng door met een spaander van een bamboe watervat (*wojo tomboe*); zoo'n bamboe mes heet *moejoe* (Poso *djimoejoe*); als onderlegsel daarbij gebruikt ze een pinangnoot of een maiskolf. In het eerste geval wordt de noot geplant, en men doet al zijn best den boom goed te laten groeien. Alleen het kind voor wie de boom geplant is, mag hem later omhakken.

De placenta (*towoeni*, ook wel *koemoe* „deken" genoemd) wordt gewasschen, met gekauwd kokosvleesch bespuwd, vervolgens in een lap wit katoen gewikkeld,

en in een grof gevlochten mandje (*kaboeba*) gelegd, waarna dit onder de woning dicht bij den middelsten paal in den grond begraven wordt. Dit doet meestal de vader van het kind, die bij zulk werk moet oppassen niet rechts of links te kijken, maar recht voor zich uit moet staren. Het mandje met de placenta er in moet hij met de rechterhand in het gat leggen; daarop plaatst hij de bamboespaander; de aarde waarmee hij het gat vult, mag niet stijf aangedrukt worden. Wanneer na weinig dagen het stukje navelstreng, dat aan het lijf van het kind is blijven zitten, afgevallen is, wordt dit boven de placenta in de aarde gestoken. Alleen de To Linte, een stam der To Wana, die in het Todjosche deel van het Bongka-stroomgebied woont, brengen de placenta naar een waringinboom, hakken een stuk uit den stam weg, en leggen daarin de van pandanus gevlochten tasch (*kaboeba*) met de placenta er in, waarna deze stevig met den boom wordt samengebonden door middel van een paar soorten lianen (*wiaa ntjiwangoe* en *wiaa ntorate*).

Het gebeurt wel, dat de placenta na de geboorte van het kind lang op zich laat wachten. Men weet, dat in zoo'n geval niet aan de navelstreng mag worden getrokken; het eenige wat men in zoo'n geval weet te doen, is een tooverspreuk over den buik der kraamvrouw te murmelen en haar met gekauwde medicijn te bespuwen (*mengêroesi*).

Wanneer een kind doodgeboren wordt, heet dit *ana lono*; het lijkje wordt in bladscheede van den sagopalm, in een stuk boomschors, een enkele maal in een stukje wit katoen gewikkeld, en zonder eenig ceremonieel naast de placenta onder het huis begraven. Heeft het kind 1 dag geleefd, dan maakt men een dag later een maaltijd gereed, waarbij een ei als toespijs wordt gebruikt. Sterft het na twee dagen, dan houdt men den maaltijd na 2 dagen enz. Bij zoo'n gelegenheid worden geen gasten uitgenoodigd; het gezin eet onder elkaar. Eerst wanneer het kind langer dan

2×8 of 2×9 dagen, al naarmate het een jongetje of een meisje was, heeft geleefd, maakt men voor het lijkje een kistje, en begraaft men het niet meer onder het huis, maar bij de graven der volwassenen. In dit geval wordt ook het doodenmaal voor den overledene gehouden, zooals dit beneden wordt beschreven.

In geval het kind doodgeboren wordt en de moeder sterft in het kraambed, wordt het lijkje van het kind toch afzonderlijk onder het huis begraven, terwijl het lijk der moeder op een andere plek ter aarde besteld wordt. Dit wordt als elk ander lijk behandeld; men neemt niet den minsten maatregel, waaruit zou kunnen worden afgeleid, dat men een bizondere vrees voor zoo'n lijk koestert. Men beweert zelfs, dat de ziel van een in het kraambed gestorven vrouw een gelukkig leven leidt, dat zij *bidadari* „hemelnimf" wordt, een woord dat men samen met de verhalen, die over zulke wezens in den mond des volks leven, heeft overgenomen. Deze meening, die verscheidene personen tegenover mij uitspraken, is dus wel in strijd met de verklaring dat de *pontiana* de ziel van een in het kraambed gestorven vrouw zou zijn. We mogen aannemen, dat deze laatste meening van de strandbewoners is overgenomen.

Dit neemt echter niet weg, dat alle vrouwen, die aan het doodenmaal voor de in 't kraambed gestorvene hebben deelgenomen, zich na afloop daarvan verzamelen onder de woning van een vrouw, die er meer van weet dan de anderen. In huis staat de wijze vrouw met een bamboe koker vol water in de linkerhand, en een stok in de rechter. Zij spreekt den bamboe toe: „Ik steek den bamboe door voor deze menschen, die de sirih van de overledene hebben gepruimd en hare rijst hebben gegeten; ik dien haar nu medicijnen toe". Dan stoot ze het schot (den bodem) van den bamboe door (*ralômpaka balo*), zoodat het water op den vloer wordt uitgestort, en door de reten daarvan op de onder het huis staande vrouwen neerdruppelt.

Daarna gaan allen onder leiding van de wijze vrouw naar de rivier: de vrouwen gaan in de bedding staan benedenstrooms van de leidster, met den rug naar haar toe; deze gooit dan water over de ruggen der vrouwen onder het uitspreken van eenige formules. Dit alles moet dienen, opdat het lot van de vrouw, die in het kraambed gestorven is, ook niet haar deel worde. Zelfs als men hoort van zulk een sterfgeval in een ander dorp, voltrekt men deze plechtigheid aan de vrouwen, en zij die verspreid op de akkers wonen, en er geen deel aan kunnen nemen, binden zich de schil van een maisvrucht om den pols, opdat het kwaad niet in haar dringe en haar ook in het kraambed zal doen sterven.

De kraamvrouw wordt met lauw water gewasschen, en daarna wordt ze aan een vuur, gewoonlijk gedurende een dag of drie, gewarmd. Ze eet veel pap van rijst, gemengd met palmiet van den pandanus (*naso*) of van de *roeroe* (Poso *aroeroe*, Carysta Rumphiana). Dit voedsel zou de zogafscheiding bevorderen. Overigens geeft men haar zooveel mogelijk alles waar ze zin in heeft: wil ze kippevleesch eten, dan slacht men een hoen; heeft ze zin in garnalen (*oera*), dan gaat men die vangen. Veelal wordt haar ook dadelijk, nadat het kind geboren is, een band (*ale*) om het lijf gebonden, opdat de inwendige organen spoedig hun vroegeren stand zullen hernemen.

Als ze zich sterk genoeg voelt, gaat ze na drie dagen naar de rivier om zich te reinigen en de kleeren te wasschen. Voordat ze naar beneden gaat, laat ze zich den buik met sirih-pinang bespuwen, opdat geen onzichtbare machten in haar lichaam zullen dringen. Om zich tegen de aanvallen van geesten te vrijwaren, neemt ze verder een brandende lont van foeja mee. Aan het water gekomen legt ze de lont op den oever neer, en gaat zich dan baden en de kleeren reinigen. Als ze naar huis terugkeert, neemt ze de lont weer met zich mee. Wanneer ze te vroeg ging baden, zou ze rillingen krijgen, en zich slap voelen; men noemt

dit *leleoea* „slappe spieren". De vrouwen schijnen bang te zijn, dat ze dit ziekteverschijnsel zullen krijgen, want zoo'n toestand van slapte kan heel lang aanhouden. Naar de voorstelling der menschen wordt dit door geesten bewerkt. De vrouw of de vrouwen, die bij de bevalling hebben geholpen, krijgen geen loon.

Het kind wordt in koud water gebaad; dit heet *rasore* „opgetrokken, op 't droge gehaald". Wie een tooverspreuk kent, spreekt die over het water uit; kent men er geen, dan doet men het zonder zoo iets. Na het bad wordt het kind in afgedragen kleeren gewikkeld, en op een onderlaag van oude kleeren op den vloer gelegd; zoo'n onderlaag heet *djimoemoe* (vgl. *djoemoe*, het leger van een wild dier). Het kind wordt dadelijk aan de borst gelegd, opdat deze zoo spoedig mogelijk zal gaan vloeien. Men bindt ook strookjes foeja om enkels en polsen, „opdat de melk (in het lichaam) blijve" (*nakasompe oeë ntjoesoe*), opdat de melk niet zonder nut door het lichaam zal gaan. Als een klein kind niest, roept men uit: *Toewoe ntoe'a!* „moge het oud worden!" [1]).

Zooals gezegd is laat men de kraamvrouw goed eten om het zog op te wekken. Heeft dit niet het gewenschte gevolg, dan denkt men al spoedig, dat de zielen van afgestorvenen de borsten uitwringen (*napaa mbonggo*), of de melk „afleiden" (*nasaa mbonggo*). Dan wordt een priester gehaald, die bij deze gelegenheid geen *walia*-geest tehulp roept om hem te bezielen, maar die de borst bespuwt en beblaast om de booze machten te verjagen. Of men maakt „betaling" (*bâjari*) gereed om de melk van de zielen te koopen, opdat ze deze vrijgeven. Daartoe legt men sirih-pinang op een bord, en plaatst er een kain bovenop. Dit zet men op het erf, en men spreekt de zielen aldus toe: „Misschien zijt gij het, ziel, die de melk uitwringt; neem deze

[1]) Als een zieke niest zegt men, dat hij spoedig beter zal worden. Als men onder het eten moet niezen, is dit een teeken, dat men een of ander geluk zal hebben.

betaling, pruim de sirih-pinang, en ga dan weer weg" (*Bara siko, wonggo, mampaa oeë ntjoesoe se'i; tima pombâjari, pongo kapongo pai jaoemo moeni siko*). De kain gebruikt de moeder en de sirih-pinang wordt door de huisgenooten gepruimd. Is de moeder ziekelijk, of heeft ze tijdelijk geen zog, dan zoogen andere vrouwen het kind, en hiervoor wordt geen loon gegeven. Maar als een vrouw de zorg voor een zuigeling geheel op zich neemt, krijgt zij daarvoor vergoeding, meestal van 1 tot 3 kains, al naar gelang van den welstand der lieden. Een kind noemt zijn zoogmoeder *indo* „moeder"; het blijft haar steeds bij den arbeid op haar akker en bij andere gelegenheden hulp verleenen; het mag ook niet met een zoogbroer of -zuster trouwen.

Een eerstgeborene heet *ana oeë* (misschien verkorting van *oejoeë*, het begin, het eerste), of *ana totoe'anja* „het kind van zijn ouders" (of grootouders). Den hekkesluiter noemt men *ana leinja* (*lei* ken ik niet anders dan in de beteekenis van „rood"; misschien heeft het hier den zin van „bloed", dus „kind van haar bloed"). Bij de geboorte van een eersteling heeft geen gebruik plaats, dat ook niet in toepassing wordt gebracht bij de geboorte der anderen. Men kent niet de gewoonte het kind een armband of kralen te geven, als men het in de armen heeft genomen. Alleen wanneer de vader niet tegenwoordig is geweest bij de geboorte van zijn kind, moet hij het bij zijn thuiskomst een kain geven, anders mag hij zijn kind niet opnemen. Deze kain draagt den naam van *pantjoko* „voor 't opnemen (van het kind)".

Een wieg (*soë*) hebben de To Wana van vroeger her niet gebruikt. Tegenwoordig zijn er gezinnen, die een wieg gebruiken. Wanneer vader en moeder zijn gewiegd, wordt hun kind ook gewiegd, zegt men (*ane sinoë taoe toe'anja, rasoë ananggodi*). De leden van het Hoofden-(*bâsali-*)geslacht gebruiken wiegen. Zoo ook doen dit de To Linte, de meer naar het Noorden

in 't Todjosche wonende clan der To Wana. De wieg wordt van hout of van sagobladstelen gemaakt. De wiegelat (*bantoejoe*) is van hout. Het is waarschijnlijk dat de To Wana de wieg hebben overgenomen van de hun stamverwante To Lalaeo.

Als het kind 7 dagen oud is, wordt het voor de eerste maal naar beneden gebracht. Deze handeling draagt den naam van *mantjôlangi ana* „het kind in 't verderf storten", waarschijnlijk in verband met de gevaren, waaraan men het blootstelt door het naar beneden te brengen. Dit gaat zonder plechtigheid gepaard. Vooraf worden een bundeltje van 7 stukjes brandhout, 3 *lemoro*-bladeren (die gebruikt worden om er gekookte rijst in te pakken), en een kleine bamboe koker met water op den grond vóór de woning gezet. Als het kind een jongen is, wordt aan den bamboe nog een miniatuur blaasroer vastgebonden. Dan komt de moeder of een andere vrouwelijke bloedverwante met het kind naar buiten. Als ze op het portaal is gekomen, spreekt ze voordat ze de trap afgaat aldus: *Tadja nawawa woejoenga, tadja nawawa madoesoe, tadja nawawa mangojo, tadja nawawa bara mate madjoli, tadja nawawa kombo, tadja nawawa poso; isa doea, dogo, opo, lima, ono, pitoe; pitoe ntinoewoe noe ana langkai. Odjo nawawa oemoeri, toewoe napandjojoka boengkoenja, mangajoemboeti 'tananda, mana'oe ri edja, madjodjoki tana, jaoe mantima joeta, oeë, ira.* „Dat hij niet meegenomen worde door (sterve aan) stuipen (?), dat hij niet meegenomen worde door magerte (uitteren), door ziekte, door een snellen dood, door geelzucht, door een abces, door een plotselingen dood, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, een zevenvoudig leven (een heel lang leven) zij het deel van den jongen. Dat hij door zijn leeftijd worde meegenomen (oud moge worden), en zoo lang leve tot hij om zijn gekromden rug moet voortkruipen, die van den eenen vloerbalk op den ander stapt, de trap afgaat, de aarde betreedt, en brandhout, water en bladeren haalt". Bij het tellen van 1—7 wordt het voetje

van het kind telkens op den drempel gestooten. Dan gaat de vrouw er mee naar beneden, haalt de dingen die daar zijn neergelegd, en brengt ze naar den haard in huis. Daarmee is de zaak afgeloopen.

In enkele streken wordt het kind niet door de moeder naar beneden gebracht, maar door een vrouw „die 't weet". Als deze met het kind en de genoemde voorwerpen weer in huis is teruggekeerd, laat zij de moeder uit den bamboe koker drinken, en zegt: „Drink, we komen van heel ver weg, menschen die pas zijn aangekomen" (*Inoemo, longko kama'i mami, taoe nepa djela*). Als men zoo niet deed, zou het kind stuipen (*kângkangi*) krijgen.

De leeftijden van een kind worden aangegeven door hetgeen het zooal kan doen: *tekolimo*, het kan zich omwentelen; *motoendamo*, het kan al zitten; *mekoremo*, het kan al zich aan iets vasthoudende staan, enz.

Als het kind een sterke gelijkenis vertoont met een der ouders, meent men, dat een van beiden spoedig zal sterven. Men noemt dit *mantowo apa bara indo* „(het kind) hakt vader of moeder om". Dan wordt een ei hard gekookt, dit wordt in tweeën gedeeld, en dan eten ouder en kind elk de helft op. Om te voorkomen, dat het kind op vader of moeder zal lijken, moet een pas getrouwd paar er op letten, dat ze, als ze de bladeren van de sirih pruimen, deze niet met den gladden kant op elkaar leggen, maar de ruwe kant van het eene blad op de gladde zijde van het andere plaatsen.

Ook let men er op welke teekenen op het lichaam van het kind voorkomen. Heeft het bv. een zwart vlekje (*ila*) tusschen de oogen op den neuswortel, dan is dit een mooi teeken; de menschen in het dorp, waar het kind woont, zullen dan niet veel schulden hebben. Dit zal ook het geval zijn, wanneer zich zoo'n vlekje in het oog vertoont. Heeft een vrouw een zwart vlekje op den rug, dan zegt men dat haar kinderen niet in 't leven zullen blijven, want op den rug toch draagt

ze de kleinen. Ditzelfde zal gebeuren, wanneer de man een vlek op den penis heeft. Maar een jongen met dit teeken zal later dapper of bedreven met de hand worden. Een slecht teeken is als iemand zoo'n *ila* onder het oog heeft: dan zullen de tranen zonder ophouden er langs vloeien, m. a. w. hij zal veel verdriet beleven, vooral door sterfgevallen.

Als het kind een vlekje op den pols vertoont, houdt de moeder het hart vast of haar spruit wel lang zal leven. Heeft een jongen een vlekje in de rechter handpalm, dan zal hij een dapper man worden; bevindt zich de vlek in de linker handpalm, dan zullen zijn akkers steeds een rijken oogst opleveren. Heeft een meisje een vlekje op de vagina, dan zal ze later rijk worden. Een jongen met een vlek tusschen de wenkbrauwen, zal groot geworden meermalen van echtgenoote verwisselen. Heeft hij een vlek op den rug, dan zal hij koopman worden. Aan datgene wat een *ila* op het lichaam te kennen geeft, is niets te veranderen: het kind heeft dit uit den moederschoot meegekregen, en het heeft dus af te wachten wat er van komt.

Als een kind voortdurend huilt, beweert men, dat dit komt òf omdat het te veel, òf omdat het te weinig levenskracht heeft. Alleen de priester die er bij gehaald wordt, kan dit bepalen. In het eerste geval strijkt hij met den lap foeja, de *papolontjoe*, over het kind om de overtollige levenskracht daarin op te nemen; deze blaast hij daarna de lucht in. Heeft het kind naar zijn meening te weinig levenskracht, dan vangt hij die uit de lucht op, en blaast ze op den kleine. Het is niet noodig dat de priester hiertoe een *walia*-geest roept om hem te helpen.

Met het geven van een naam aan het kind maakt men geen haast; meestal is het een toevallige omstandigheid, die het kind een naam bezorgt. Men ziet niet graag, dat de tanden van een kind het eerst aan de bovenkaak uitkomen; men noemt dit *woli* „het omgekeerde (van hetgeen het eigenlijk zijn moest)". Men

smeert op de tanden wat bloed uit de kam van een haan, die daartoe wordt afgesneden, om het kwade dat er uit zou kunnen voortkomen, te niet te doen. Melktanden worden weggeworpen, zonder dat men er zich om bekommert wat ervan wordt.

Bij de To Pasangke is men niet gewend de kinderen het haar te snijden. Bij de andere clans wel. Dit gebeurt als het kind al vlug kan loopen. Dit werk wordt gedaan door iemand, die al meermalen kleine kinderen het haar heeft gesneden, en die de reputatie heeft, dat die kinderen allen in 't leven zijn gebleven; zooals men het uitdrukt: zulk werk moet iemand doen die een koude hand heeft. Wanneer het haar is afgesneden, legt men het weer op de kruin van het hoofd van het kind, en blaast er dan op, waarna men het weglegt op een koele plek, waar veel water is.

Allen meisjes worden de oorlellen doorgestoken, waarna er een stokje in de wond gebracht wordt, opdat de gemaakte opening niet dicht zal groeien. Langzaam aan wordt het gat gerekt om het grooter te maken, opdat het meisje er oorknoppen van hout gesneden in kan dragen.

Groote jongens worden besneden door incisie, *rasoei* (in Poso heeft *mantjoei* de beteekenis van „uitpeuteren"). Nadat de jongen besneden is (*roomo sinoei*), gaat hij den lendengordel dragen. De operateur, *taoe mopasoei*, schuift een stukje hout onder de voorhuid, en snijdt deze dan over het houtje open. De operatie geschiedt op het woonerf (*tongo nata*). Het kind hurkt vóór den operateur neer. Voordat deze er het mes in zet, wrijft hij het bloed terug met den duim. Is het werk afgeloopen, dan klimt de jongen in huis, en gaat zich bij den haard warmen om de wond spoedig droog te laten worden. De gebeurtenis heeft zonder eenige feestelijkheid plaats. De besnedene mag alles eten; alleen mag hij niet baden, voordat de wond geheel genezen is, want anders zou hij een abces, *kombo*, in het onderlijf krijgen. Het gebeurt wel, dat 3 jongens tegelijk

besneden worden, maar gewoonlijk doet men het aan één, omdat er geen bepaalde tijd voor is voorgeschreven. De operateur krijgt er geen loon voor. Men gaf mij de verzekering, dat alle jongens worden besneden, met slechts enkele uitzonderingen. Zoo'n onbesnedene heet *taoe kolowo* (*kolowo* is in Poso „smidse", maar dit verklaart deze uitdrukking niet). Men ontkende dat het al of niet besneden zijn van eenigen invloed op de te verwekken kinderen zou zijn. De vrouwen willen echter niet met een onbesnedene trouwen (*bo'okoe* „ik wil hem niet", zeggen ze), omdat de andere vrouwen er haar beschaamd om zouden maken.

Tegen den tijd der puberteit worden de tanden van jongens en meisjes gekort, *mantowo ngisi* „de tanden omhakken", of *mampoeaka ngisi* „de tanden afbreken". Dit wordt in huis gedaan, zonder eenige feestelijkheid. Soms kort men de tanden van een paar kinderen op denzelfden dag, maar meestal wordt de deskundige voor één kind geroepen, De patient ligt met het hoofd op een kussen; de operateur (zoowel mannen als vrouwen zijn in de kunst bedreven) drukt met de linkerhand het voorhoofd neer, terwijl hij met de rechter het werk doet. Daarvoor gebruikt hij een mes, waarin tanden zijn gehakt, zoodat dit een soort zaag is geworden. Terwijl nu de patient een stukje *palontjo*-hout tusschen de tanden klemt, zaagt de operateur hem of haar de tanden af De afgezaagde eindjes tand worden zonder eenigen schroom weggeworpen. Wanneer het merg uit de stompen verwijderd is, wordt er *oeka* op gesmeerd; dit is roet van een brandenden kokosdop, waarvan de walm op een hakmes wordt opgevangen. De operateur krijgt geen loon voor zijn werk. Velen laten zich alleen de tanden van de bovenkaak korten, omdat ze daarna den moed missen de andere kaak onder handen te laten nemen. Er moet ook een tamelijk groot aantal mannen en vrouwen zijn, dat zich heelemaal niet aan deze bewerking heeft onderworpen. Ze worden hierom niet minder door de

anderen geacht, en van bespotten van zulke personen is geen sprake. Zij wier tanden niet gekort zijn, smeren ze ook met zwartsel (*oeka*) in, en pruimen even goed sirih-pinang als de anderen.

Jongens brengen zich brandwonden op de bovenarmen toe. *Apoe toetoe* „overdekt vuur" noemt men dit; deze naam slaat op het wildvleesch, dat op de wond ontstaat, zoodat het lidteeken opgewerkt boven de huid uitkomt. Met maakt de wonden met brandende zwam van den arenpalm; de zwam wordt op de huid vastgekleefd, en aangestoken; daarna rent men er mee heen en weer, èn om het vuur door den luchtstroom goed te doen gloeien, èn om door de beweging de pijn beter te kunnen verduren. Eenige beteekenis kent men aan deze gewoonte niet toe. De jongens doen dit om er zich tegenover hunne makkers op te kunnen beroemen, dat ze niet kleinzeerig zijn.

Spelen. Onder de spelen noem ik in de eerste plaats het tollen, waarvan ik geen beschrijving zal geven, omdat zoowel de tol zelf, als de wijze waarop het spel wordt gedaan, dezelfde zijn als in Poso (zie *De Bare'e sprekende Toradja's*, II, 389). Men begint met dit spel als de oogst is binnengehaald, en men bergt de tollen op, zoodra de rijst weer is geplant. Men zegt, dat door het tollen de groei van het gewas wordt bevorderd.

Ook het *motela*, waarbij een bamboe latje wordt weggeslagen met een stok, met de bedoeling daarmee de overeindgezette latjes van de tegenpartij te raken en omver te werpen, wordt op dezelfde wijze gespeeld als in Poso (Tor. II, 390).

Pijl en boog hebben we leeren kennen als jachtwapen om op visschen en vogels te schieten. Daar ook jongens er zich mee vermaken, zou men pijl en boog tot het speeltuig kunnen rekenen. Dan heeft men de slinger, *woenoe-woenoe* genaamd (*woenoe* is met iets naar iets anders werpen); dit is een stok, aan welks eene einde een koord is gebonden, dat weer aan een

omgevouwen boomblad vastzit; in dat blad, dat dus een soort van lus vormt, ligt de steen; in dat blad is een scheur gemaakt. Bij het wegslingeren van den steen breekt deze door het blad heen. De proppenschieter, *panaapoe-apoe*, kennen de To Wana ook: het roer is een geleding van een fijne bamboesoort (*balo pajoe*), en als prop gebruikt men een in elkaar gefrommeld boomblad, of het merg van de *tingaili*.

Jongens voeren graag gevechten met elkaar uit, waarbij ze elkaar werpen met de uiteinden van suikerriet of met *pasa*-stengels (een soort riet); een stuk gespleten bamboe dient daarbij als schild. Ook werpt men elkaar met *oewoe mbilao* „palmiet van de *mbilao*-pisang", en de tegenpartij tracht de projectielen met de hand op te vangen.

Voor schommelen, *loë-loë*, is geen bepaalde tijd aangegeven, maar het wordt veel gedaan na afloop van den rijstoogst, waarschijnlijk omdat men er dan den tijd voor heeft. Men zit daarbij op een stuk plank, dat los op een rotanschommel wordt gelegd. *Molêbasi* [1]) „touwtje springen" wordt alleen door mannen gedaan; het moet een oud spel zijn, dat uitgevoerd wordt na afloop van den oogst met een rotanlijn van circa 4 vadem lengte; de lijn werd door twee mannen rondgedraaid, en anderen moesten er door loopen zonder geraakt te worden. Stelten loopen is ook algemeen bekend; men heeft voor „stelt" geen afzonderlijk woord als in Poso, maar men noemt dit spel bij de To Wana *mompelindjaka panga ngkadjoe* „op gevorkte stukken hout loopen". Men balt met groote oneetbare lemons, *mantende lemo* „lemon werpen". Touwtrekken is onbekend, maar verstoppertje spelen is heel geliefd. Zich verstoppen heet *mesaja*, en zoeken naar de verborgenen heet *meliwoe* „rondgaan".

Het kuitschoppen, *mowinti*, komt bij de To Wana in meer vormen voor dan bij de Posoërs. De meest

[1]) *Lêbasi* is de 22e maandag; misschien werd het spel eertijds speciaal tijdens deze phase van de maan gespeeld.

voorkomende vorm is die, waarbij men op het linkerbeen ronddraaiende de wreef van den rechtervoet tegen de kuit van een ander slaat, die zijn been daartoe naar achter gestrekt op den grond heeft geplant. Kleine jongens ziet men zich in dit spel oefenen op een pisangstam. Ook slaat men met de vuist op de kuit van den ander (*motimbojoe*); of men stoot krachtig met de knie tegen de kuit aan (*mowinti mboekotoe*). Of men loopt op handen en voeten naar de tegenpartij, die zijn been in de gewone houding naar achter heeft gestrekt, en schopt in deze gebukte houding tegen de kuit aan. Deze manier van kuitschoppen heet *morena*.

Sommige spelen mag men alleen doen als er een doode is. Deze komen dus later ter sprake, wanneer ik een en ander over dood en begrafenis meedeel.

Wanneer we over de spelen der To Wana spreken, moet ook de eenige reidans genoemd worden, dien ze kennen, het *mokajori*. Dit is een dans met zang, die door mannen en vrouwen wordt uitgevoerd. De vrouwen vormen een halven kring, zoo ook de mannen, en beide groepen loopen in een bepaald rhythme met bizondere passen van links naar rechts rond. Wat daarbij gezongen wordt zijn strophen, die door een dichter gemaakt en aan de dansers voorgezegd worden; de woorden worden tot in het oneindige herhaald, zoodat het geruimen tijd duurt, voordat een vers is uitgezongen. Is er niemand aanwezig, die de kunst verstaat om versjes te maken, dan herhaalt men vroeger gehoorde strophen, die men zich herinnert. Evenals in Poso mogen ook bij de To Wana getrouwde vrouwen aan het *mokajori* deelnemen. De zang waarmee deze reidans begint, heet *mantake dendeloe*; hij wordt alleen door mannen gezongen, en moet dienen om de vrouwen uit te noodigen aan den dans deel te nemen.

Opvallend is dat de To Wana het *moraego* niet kennen, een reidans, die het vermaak bij uitnemendheid is van de stammen van de Oost- en Westtoradjagroep. Wel heeft men vroeger nog een anderen reidans gekend,

ndaidaa geheeten; misschien had deze dans overeenkomst met het *moraego*; maar sedert vele jaren voert men hem niet meer uit, omdat niemand hem meer kent.

Muziek. Van de trom kent de To Wana slechts één soort, de *ganda*, een uitgehold stuk boomstam, dat aan beide zijden met een vel is bespannen. Van snaarinstrumenten kent men de *geso*: een kokosdop is van een steel voorzien, en over de opening is een varkensblaas gespannen, waarover een snaar is aangebracht een fijn gesneden rotanlijn, die over blaas en steel loopt. Door middel van een stukje hout is de snaar boven de blaas opgelicht. Met een strijkstok die veel van een kleinen boog heeft, met een rotanlijn als koord, wordt aan dit instrument een jankend geluid ontlokt. Met de vingers van de linkerhand wordt op de snaar gedrukt, waardoor men naar welgevallen de toon hooger en lager maakt.

Verder heeft men de *popondo*: een kokos- of kalebasdop, aan den bollen kant waarvan in 't midden een bamboe stijltje van circa 1 dm lengte is opgericht; aan het boveneinde van dit stijltje is weer een houten dwarslat aangebracht van ongeveer 3 dm lengte. Over dit dwarshout is een snaar gespannen, die weer door middel van kleine stukjes hout van de lat is opgeheven. De kokosdop wordt met den open kant tegen den buik geplaatst, en met de vingers van beide handen wordt op de snaar getokkeld, die door druk van de vingers korter gemaakt kan worden.

Een derde snaarinstrument is een geleding bamboe, waaraan aan beide zijden het beschot is gelaten; in dat beschot is een klein gaatje geboord. Van dezen bamboe zijn 1 of 2 repen van den bast opgelicht door er aan beide einden stukjes hout onder te schuiven. Onder de snaren is een gat van ongeveer 1 vierk. cm oppervlakte gemaakt (meestal driehoekig). Op de snaren wordt met de vingers getokkeld, en door de gaten aan de uiteinden van het instrument te sluiten en te openen brengt men variatie in den toon. Dit speeltuig

draagt den naam van *tamboeroe*, welk woord niet van ons „tamboer" behoeft te zijn afgeleid, daar de taal een woord *tamboeroe* kent, dat in *metambôeroesi* beteekent „door de gesloten hand op of tegen iets blazen" om daarop tooverkracht uit te oefenen.

De mondharp, *iori*, kennen de To Wana ook; ze ziet er uit als die in Poso (Tor. II, bl. 384). De *talalo* is de *reeree* der Posoërs: een bamboe, waaraan aan het benedeneind het beschot is gelaten. Twee breede banen zijn tegenover elkaar uit den bamboe weggesneden, zoodat twee lippen zijn overgebleven, die in trillende beweging worden gebracht door ze op de handpalm van de linkerhand te slaan. Met duim en wijsvinger van de rechterhand kan men twee gaatjes openen en sluiten, die beneden aan de lippen in het handvat zijn aangebracht.

Onder de blaasinstrumenten zijn twee soorten van fluiten: de neusfluit, *lolowe*, en de mondfluit, *toelali*; beide zijn op dezelfde wijze vervaardigd: in een geleding van de bambusa longinodes is aan het eene uiteinde het beschot gelaten, waarin aan den rand in schuine richting een gat is gebrand, waarom een bandje is gelegd van pandanusblad. Bij het blazen met den neus wordt de fluit dwars voor het gelaat gehouden, en het gat naar boven gekeerd; bij het blazen met den mond is het gat naar beneden gedraaid. Sommige fluiten hebben drie, andere vier gaten om den toon te wijzigen.

Dan is er nog een soort van klarinet, *koea-koea* geheeten; in een rijststengel of in een stuk jonge bamboe (bambusa longinodes) is in den wand een lip uitgesneden; het deel van den bamboe, waarin de lip is aangebracht, wordt in den mond gestoken, en door er doorheen te blazen, begint de lip te trillen, en veroorzaakt een schel geluid.

Ten slotte noem ik nog de bamboe trompet, die reeds bij het bespreken van de gewoonten bij het koppensnellen is vermeld. Dit is een geleding van niet

zware bamboe, een buis, waarin men als in een trompet blaast. Bij de To Wana draagt dit instrument den naam van *balo pombongo* of *pombongoli* [1]). Op deze trompet wordt alleen geblazen door koppensnellers, die uit den krijg terugkeeren. Kinderen mogen niet probeeren dit na te doen, want dan zouden ze ziek worden (*napoboeto*) en sterven. — Blazen op een tritonschelp kennen de To Wana niet.

Dood en Begrafenis.

Er doen zich allerlei teekenen voor, waaruit de To Wana de gevolgtrekking maakt, dat iemand spoedig zal sterven. Een aantal van zulke voorteekenen zijn in den loop van deze mededeelingen al genoemd. Zoo zagen we, dat een huisvarken, dat naar een verafgelegen woonerf loopt, daarmee te kennen geeft, dat zijn meester spoedig zal sterven. Dit denkt men ook, als een hond, een kat of hoenders zich elders heen begeven. Uit de bewegingen en de geluiden van verschillende dieren meent men de gevolgtrekking te kunnen maken, dat iemand spoedig moet sterven. Wanneer bv. de *popoko*-vogel in de nabijheid van menschen een lachend geluid laat hooren, „dan brengt hij onheil over ons" (*naasa kita*), en zal een van degenen, die het geluid hooren, sterven. Wanneer een uil haar scherp kii! laat hooren in den nacht, terwijl ze op het woonerf neerstrijkt, zal daar spoedig een doode zijn.

Wanneer een muis aan iemands vingers of teenen bijt, hecht men hieraan geen beteekenis: het dier heeft

---

[1]) Dit woord kan afgeleid zijn van *wongo* „doof", zooals vroeger al is meegedeeld. Misschien denkt de To Wana er echter bij aan den *wongoli*, een boom, Polyscias nodosa, die geen takken heeft, maar waarvan de bladstengels uit den stam spruiten; deze stengels hebben geledingen, die gemakkelijk doorbreken. Afgevallen stengels van dezen boom worden in Poso door zwangere vrouwen gekauwd om abortus op te wekken. Met het blazen op den bamboe kan men dus bedoelen iets van zich af te laten vallen, waarschijnlijk dan de kwade invloeden of machten, die de strijders uit het land van den vijand hebben vergezeld.

dan iets geroken wat van zijn gading is. Maar knaagt ze aan iemands kleeren, vooral aan iemands sirihtasch (*oeba*), dan zal men spoedig bericht ontvangen van den dood van een bloedverwant (*poea'i*).

Komt een python (*takoeja*) of een zwarte slang (*oele woeri*) in huis, dan heeft dit geen beteekenis; zoo iets gebeurt wel meer; maar als zoo'n slang onder een woning doorkruipt, is dit *soeka ntaoe mate* „de maat voor een doode", dan moet iemand in dat huis sterven.

Een vlinder (*aliwombo*), die in een huis komt gevlogen, zegt den bewoners alleen, dat ze een gast te wachten hebben. Maar wanneer een vuurvlieg (*alipopo*) in huis komt, en zich op iemand neerzet, zegt men *mantjompeka kamawo* „(de vuurvlieg) doet den rouwhoofddoek op hem (of haar) neerkomen"; m.a.w. die persoon zal spoedig zijn (of haar) echtgenoot verliezen. Zet de vuurvlieg zich echter op het dak of op den haard neer, of vliegt ze in het vuur, dan is dit een bewijs, dat men spoedig eenig wild zal krijgen.

Een van de meest gevreesde omineuze dieren is de padde (*towawa*, in Poso *torowawa*). In den regentijd komen veel van deze dieren om en onder de woning op hun weg naar waterplassen en de rivier. Dan geeft men geen acht op hun geluiden en hun bewegingen. Maar laat een enkele padde haar geluid onder de woning hooren en blijft ze daar een poos verwijlen, dan vermoedt men in haar de ziel van een overledene, die haar kind komt roepen. In zoo'n geval laat men den volgenden dag den priester komen; deze moet *mangalo'a*, d.i. kijken wie van de kinderen daar in huis geroepen is, en dus spoedig moet sterven. De priester houdt den lap foeja dien hij steeds bij zich heeft (de *papolontjoe*) vóór het gelaat van elk kind uitgespreid, en hij beweert dat hij dan kan zien, wie van hen door de overleden ouders, door een oom of tante is geroepen. Is men dit te weten gekomen, dan verricht de priester zijn werk aan dat kind om het noodlot af te wenden. Hij laat den *walia*-geest in zich

komen, danst (*motaro*), en gaat in dezen bezielden toestand over om den geest, die het kind geroepen heeft een offer aan te bieden (*mesomba*), opdat het kind moge blijven leven. De priester maakt daartoe alles gereed voor een sirih-pinang-pruim, voegt daaraan een duit toe, en wikkelt een en ander in een kain. Met dit pak in den arm gaat hij dan weer dansen (*motaro*) om het offer op deze wijze aan de goden te brengen. Wanneer dan, nadat de dans is geëindigd, de kain wordt opengemaakt, en sirih-pinang en duit zijn daaruit verdwenen, is dit een bewijs dat de geest het offer heeft aangenomen, en dat de bedreigde zal blijven leven. Zijn de genoemde dingen in den doek gebleven, dan is dit een bewijs dat de geest niet van zijn voornemen afziet om de ziel van het kind te nemen.

Als in den ouden tijd de padde (*towawa*) eenige malen achtereen hard riep: torokakaa! dan was men op zijn hoede, want dan was men overtuigd, dat de vijand zou komen; het diertje toch heeft gewaarschuwd: *toro kanta!* „wendt het schild!".

Het geluid van de huishagedis (*sasapi*) heeft geen ongunstige beteekenis. Wanneer men in huis een afspraak met elkaar maakt, en de huishagedis laat op de woorden der menschen zijn gesjirp hooren, dan beschouwt men dit als een gunstig teeken, want de hagedis keurt goed, wat de menschen zijn overeengekomen. Zoo bevestigt ze ook met haar geluid de woorden van den laatsten spreker.

Spinnen (*tolonganga*) worden graag in huis gezien. Men zegt dat er daar dan niet veel zieken zullen zijn. Daarom doodt men ze niet. Mocht een spin een poot breken, dan zou een van de bewoners van dat huis een jaar lang ziek zijn.

Wanneer een volwassene in zijn slaap urineert, en de urine komt tegen iemand aan die naast hem ligt, bv. zijn vrouw of zijn kind, dan moet deze spoedig sterven. De schuldige koopt dan rijst en een hoen, en

laat daarvan een lekkeren maaltijd bereiden, dien hij dengeen aanbiedt, die door zijne urine getroffen is. Er wordt bij zoo'n gelegenheid niets gezegd [1]).

Haast nog grooter aandacht dan aan teekenen wordt geschonken aan droomen. Als men in den droom een berg beklimt, en men wordt boven gekomen wakker, dan houdt men zich verzekerd lang te zullen leven. Daalt men den berg in zijn droom weer af, dan is hem niet zoo'n lang leven beschoren, en dit zal nog korter zijn, wanneer men in zijn droom den berg afdaalt, voordat de top bereikt is. Zóó zegt de To Pasangke. Bij de andere clans houdt men het beklimmen van een berg in den droom in alle gevallen voor een teeken van een spoedigen dood. Onze levenskracht (*tanoana*) wil dan al weg, en wel naar de berghellingen, waar de zielen der afgestorvenen huizen.

Wanneer men zichzelf in den droom een prauw ziet hakken of een hut ziet maken, zal een nabestaand familielid sterven, want het vaartuig wijst op de lijkkist, en het huisje op de grafhut. Wanneer ik droom dat ik een hert of varken dood, zal ik na een paar dagen bericht krijgen van het overlijden van een bloedverwant. Droom ik echter, dat ik een mensch dood, dan zal ik op jacht zijnde een hert buitmaken. Als men in den droom een persoon ziet, en zijn voorkomen is ellendig en ziekelijk, en zijn kleeren zijn sjovel, dan is die persoon een lang leven beschoren. Droom ik daarentegen van een kennis, dat hij er goed gekleed en flink in het vleesch uitziet, dan heeft hij niet lang meer te leven.

Als men droomt, dat men van een overleden familielid te eten krijgt, dan hecht de To Pasangke hieraan niet de beteekenis, dat de droomer ten doode is opgeschreven, zooals andere Toradja-stammen doen. Hij

---

[1]) Wanneer kinderen bedwateren, weet men hiertegen niets te doen; men ziet er ook geen kwaad in. Als een jongen in het vuur wil urineeren, wordt hem dit verboden, want anders zal hij pijnlijke urineloozing krijgen.

zegt van zoo'n droom alleen: „Wat is de ziel ver weggegaan in den droom, heelemaal naar het rijk der dooden!" In verband met de omzwervingen van de ziel (*tanoana*) gedurende den slaap acht men het gevaarlijk voor een kind, om dit plotseling uit den slaap wakker te schudden, omdat het dan zou kunnen gebeuren, dat de ziel schrikte en wegliep; bij volwassenen is men hiervoor niet bang. In tegenstelling met de To Pasangke zeggen de To Boerângasi en de To Kasiala, dat als ik droom, dat ik met een overledene uit denzelfden schotel eet (*modjondjo*), ik spoedig moet sterven, omdat de overledene mij komt halen. Er moet dan gauw een priester komen, die den overledene overhaalt om van zijn voornemen af te zien.

Dat men zich in den droom vaak een rivier ziet overtrekken, is in dit waterrijke land geen wonder. Bereikt men den overkant, dan wil dit zeggen, dat men nog lang leven zal. Maar wordt men door den stroom meegenomen, dan zal het doodsuur spoedig slaan. Zien we in den droom iemand een varken dooden, dan zal een onzer makkers sterven; komt een varken op ons af, dan is dit een teeken, dat iemand het er op aanlegt ons met onzichtbaar vergif te dooden (*madoti kita*); als het ons gelukt het dier te dooden (alles in den droom), zal de toeleg niet gelukken.

Wanneer we droomen dat een tand uitvalt, zal ons kind spoedig sterven. Wanneer we droomen dat een kennis ziek is, zegt men dat de afschaduwing (*limbajo*) van die persoon gekomen is om afscheid te nemen; hij zal dan spoedig sterven, wanneer het den priester niet lukt om de doodenziel, die onzen kennis wil meenemen, van zijn voornemen af te brengen. Ziet men zich in den droom bezig met het voorttrekken van rotan, dan mag men op een lang leven rekenen.

De To Wana hebben over het sterven nagedacht. Ze meenen, dat in den aanvang der schepping de menschen niet stierven, maar als garnalen van huid verwisselden, en weer jong werden. Toen gebeurde

het dat op een dag een boom omviel, en daarover gingen de menschen weenen. Toen zei Poeë lamoa: „Als gij daarom huilt, moet uw leven maar als dat van de boomen zijn". Na dien tijd stierven de menschen. Dit is het verhaal dat de To Pasangke doen. De To Boerângasi vertellen eenigszins anders: Toen de eerste menschen er waren, kwam de geest of god Poeë Rooe [1]) tot hen en vroeg: „Wilt ge leven als de garnalen?" De menschen gaven geen antwoord. „Wilt ge dan een leven als dat van de maan?" vroeg Poeë Rooe: „sterven en dan weer opstaan?" Weer volgde geen antwoord van de menschen. Op dat oogenblik viel een groote boom om, en daarvan schrikten de menschen zoo geweldig, dat ze gingen huilen. Toen besloot Poeë Rooe: „Dan moet uw leven maar zijn als dat van de boomen; als ze oud zijn vallen ze om, en gaan dood".

Wanneer iemand een langen doodstrijd heeft, voordat hij den laatsten adem uitblaast, meent men, dat die persoon veel kwaad in zijn leven heeft gedaan; daaronder verstaat men in de eerste plaats, dat die persoon zijn moeder heeft bekeven en gescholden. Deze gevolgtrekking wordt ook gemaakt, als iemand na zijn overlijden de tong uit den mond laat hangen. Zoolang een stervende nog ademt, mag men niet hoorbaar weenen, want dan zou de zieke dadelijk sterven. Is het iemand overkomen, dat hij over een zieke heeft geweend, en herstelt deze onverhoopt, dan moet de onvoorzichtige een hoen slachten en een lekker maal bereiden, waarop hij den herstelden kranke trakteert. Voordat daarvan gegeten wordt zegt degeen, die den maaltijd heeft bereid: „Hier is het hoen dat ik heb toebereid; het onheil dat ik heb aangericht door den zieke te beweenen, die niet (gestorven is)" (*se'i manoe*

---

[1]) Van Poeë Rooe weet de To Wana niet anders te vertellen, dan wat dit verhaaltje geeft. In Poso is hij een geest, die door den Hemelheer wordt gezonden om naast een zuigeling in de wieg te gaan liggen (*merooe*), en het te zeggen, op welke wijze het zal sterven. Hiervan heeft de To Wana echter niet gehoord.

koetoenoe poeramo asa koeika mantangisi taoe mangojo anoe tawa). Deed men zoo niet, dan zou de herstelde spoedig daarop weer ziek worden, en dan zeker sterven.

Zoodra echter iemand den laatsten adem heeft uitgeblazen, barsten de aanwezigen in weeklagen uit. Mannen en vrouwen hakken in de stijlen en het dak, zoodat de woning slecht wordt. Men stampt op den vloer, en stelt zich als wanhopig aan. Naar dit stampen heet deze uiting van droefheid *mantadoe* „op den vloer stampen". Bij de To Pasangke stellen lieden die naar den overledene komen kijken, zich heel bedroefd aan, en hakken ook links en rechts in het hout van de woning. Dit heet *momewoe*. De To Boerângasi vertelden mij, dat dit *momewoe* van bezoekers bij hen niet voorkomt. Een ander verschil tusschen deze beide clans is, dat de To Pasangke na afloop van het doodenmaal voor den gestorvene, het huis verlaten of afbreken, terwijl de To Boerângasi de aangebrachte schade herstellen en het huis blijven bewonen. Als men aan zijn droefheid op de pas genoemde luidruchtige wijze uiting heeft gegeven, zet men zich naast het lijk neer.

Men let op de houding van het lijk. Vooral is men er huiverig voor, als het de oogen geopend houdt: de doode kijkt dan uit naar een metgezel, of m. a. w. er zal spoedig weer iemand sterven. Dit zal ook het geval zijn, als hij den wijsvinger gestrekt heeft terwijl de overige vingers gesloten zijn. Liggen wijsvinger en duim naast elkaar uitgestrekt, dan „meet hij de lengte van den adem van een zijner kinderen" (*nasoeka inosa noe ananja*); m. a. w. een dier kinderen zal spoedig sterven. Heeft hij de vingers van de hand op zijn borst op zijde geplant, alsof hij met de span wilde meten, dan beteekent dit ook, dat hij den korten levensduur van een der aanwezigen aangeeft, die dan spoedig sterven.

Komt er bloed uit den neus of den mond van het lijk, of zet het lichaam spoedig op na het overlijden, of wordt het zwart, dan staat het voor de menschen vast,

dat de overledene het slachtoffer van zwarte kunst is (*nadoti ntaoe*).

Zoodra iemand gestorven is, wordt het lijk met het hoofd naar het Oosten en de beenen naar het Westen gelegd. Het wordt door de(n) echtgenoot of door een der ouders of een ander familielid ontkleed en met water afgenomen (gebet). Daarna doet men het nieuwe kleeren aan; de oude worden weggeworpen, of als ze nog bruikbaar zijn door een der kinderen gedragen. Het hoofdhaar wordt uitgewasschen (*raraki*) met kokos, en waar deze boom niet groeit met het sap van een liaan, de *wiaa siwangoe*. Daarna wordt het gekamd (het haar van een kranke mag niet gekamd worden; dit zou zijn toestand verergeren). Bij de To Pasangke gaat het weer eenvoudiger toe: men laat het lijk zijn kleeren aanhouden, en trekt er alleen nieuwe overheen aan. Alleen het gelaat mag met water gebet worden en het haar met kokos gewasschen.

Bij alle clans wordt het lijk in een lap foeja gepakt. Daarna wikkelt men er drie kains (*lipa*) om heen, en ten slotte pakt men het in een lap ongebleekt katoen (*balasoe*) of wit goed (*kasi*). In deze omhulling wordt niets meegegeven, tenzij dan een koperen sirihdoos (*salapa*). Iets van ijzer mag het lijk vooral niet bij zich hebben, want dan zou het gewas niet gedijen. Het lijk wordt met vier banden gebonden: over de knieën, den buik, de borst en het voorhoofd. Deze banden heeten *rombo*, maar met dit woord bedoelt men tevens alles, waarin het lijk wordt gepakt. Ieder die den doode komt bezoeken, maakt een sirihpruim klaar, en legt deze op een boomblad naast het lijk, dat op de volgende wijze wordt toegesproken: „Spreek me niet meer toe!" Er worden dadelijk enkele hoenders geslacht, die tot toespijs moeten dienen voor degenen die het graf delven. Van het vleesch van deze dieren wordt wat samen met rijst en sirih-pinang aan de zijde van het lijk gelegd.

De lijken van alle menschen blijven slechts enkele uren in huis; dadelijk na het overlijden trekken man-

nen er op uit om een lijkkist te maken en een graf te graven. Regel is dat het lijk in boomschors gepakt begraven wordt: de uiteinden van twee breede lappen boomschors worden toegevouwen en met rotan vastgestoken, zoodat men twee troggen krijgt, waarvan de een tot kist en de ander tot deksel dient. Ligt het lijk er in, dan worden beide deelen met vier rotan banden aan elkaar gesnoerd. Verscheidene oude lieden hebben mij echter verzekerd, dat in den ouden tijd steeds planken voor de lijkkist werden gebezigd: het lijk werd tusschen 4 planken gelegd, die dan bijeen werden gebonden. Zoo'n kist heet *saronga* (in Poso is *sosoronga* een soort lijkkist, waarin de beenderen werden gelegd van iemand, voor wien het groote doodenfeest was gevierd). Heel zelden werd een kist in haar geheel uit een boomstam gehakt in den vorm van een prauw, zooals in Poso regel is. Zulk een kist heet evenals een prauw *bangga*. Dat er zelden een gemaakt werd, verklaarde men uit de omstandigheid, dat maar weinigen de kunst verstaan zoo'n kist te maken. Waarschijnlijk is de haast die men steeds maakt om het lijk onder de aarde te krijgen de ware reden [1]). Wanneer een boom wordt omgehakt om daarvan de schors te nemen, of het hout tot planken te splijten (voor dit laatste nam men graag *andolia*, Cananga adorata) wordt niet gelet op de wijze, waarop hij valt. Schoonzoons van den overledene werken mede aan de laatste rustplaats van den doode.

Wanneer het lijk in zijn omhulling wordt uitgedragen, wordt daartoe een wand van de woning uitge-

---

[1]) Mokole Djojo van Salea vertelde mij, dat een uit een boomstam gehouwen kist *laloengi* heet; een van losse planken heet *soë* of *kòbati*, welke woorden beide „wieg" beteekenen. Een lijkkist van boomschors wordt eenvoudig *koeli kadjoe* „boomschors" genoemd. Men vertelde mij dat de To Wanaclan der To Linte, die naar het Noorden in het Todjosche woont, nimmer een doodkist, noch van planken, noch uit een boomstam gekapt, hebben gebruikt; de lijken hunner dooden werden steeds in boomschors gepakt begraven.

broken, het komt er niet op aan aan welke zijde der woning dit geschiedt; het lijk mag niet langs de trap worden gebracht, want „dit is de weg der levenden". Zoo doen de To Boerângasi en de To Kasiala. Bij de To Pasangke daarentegen wordt het lijk wèl door de deur naar beneden gebracht. Ook moet het lijk met de voeten vooruit gedragen worden, want ging de doode met het hoofd vooruit het sterfhuis uit, dan zou er spoedig weer een sterfgeval zijn. Soms is het lijk heel zwaar; men denkt dan dat de doode zich met opzet zwaar maakt, en daarom spreekt men hem toe: „Maak het licht voor uwe jongere broers!" (*nga'aka toea'imoe*).

Intusschen hebben andere mannen op een plek in de wildernis het graf (*tana keneke*) gereed gemaakt. Eerst bouwt men een hutje, dat bij de To Pasangke meestal op 2 palen staat, bij de andere clans op 4. Deze hut draagt den naam van *loemoengi* of *tanoa* (*loemoe* of *joemoe* is bij de Posoërs de lijkkist; *tanoa* is in Poso *tangoa*, een hut zooals deze door koppensnellers onderweg wordt gemaakt). Bij het graven (*mangkeli*) van het graf worden geen voorzorgsmaatregelen genomen; alleen mag men het niet verlaten, voordat de doode er in is gelegd, anders neemt een geest bezit van het graf. Het is een rechthoekig gat in den grond. Voor het lijk van een lid van het *bâsali*-geslacht wordt een nis op zij in den grond uitgegraven, waarin het lijk wordt geschoven, zooals boven al is meegedeeld.

Wanneer het lijk bij het graf is aangekomen, gaan twee mannen in het gat staan om het aan te nemen, en op den bodem van het graf op twee stukken hout te plaatsen, met het hoofd naar het Oostes en de beenen naar het Westen gericht. Is het lijk aan een boom gedragen, dan wordt deze over het graf gelegd, zoodanig dat het lijk in het gat hangt; de in 't graf staande mannen maken de banden los, en laten de kist neer. Op het lijk wordt een slaapmat, een kain, een koperen bord, een zakje rijst, een kookpot en enkele

andere benoodigdheden neergelegd. Onder het hoofd- en onder het voeteneinde van de kist wordt nog een stuk rotan gelegd; vermoedelijk werd de kist vroeger aan rotanlijnen in het graf neergelaten, maar dit wisten mijn zegslieden niet meer. Wanneer de mannen uit het graf zijn geklommen, veegt een priester het graf uit met bladeren van den *pokae*-boom, een ficussoort; dit moet dienen om de zielen (*tanoana*) van de levenden, die in het graf mochten vertoeven, er uit te drijven: de ziel van den priester, die den overledene gedurende zijn ziekte heeft behandeld, wordt naar het voeteneinde gedreven; de zielen van de grafdelvers naar het hoofdeinde. Terwijl de priester aan het vegen is, trekken anderen de rotan lijnen langzaam onder de kist uit om ze ten slotte met een ruk op den beganen grond te brengen; men denkt dat hiermede de zielen der levenden uit het graf zijn gewipt.

Voordat het graf wordt gesloten snijdt men een kuiken in tweeën; met de eene helft wordt de lijkkist, met de andere de grafhut aangestreken. Daarna legt men beide helften aan den kant van het graf. Terwijl de kist met het bloed wordt aangestreken, roept men: „Ik smeer bloed op u, opdat ge geen makker mee zult nemen; ik smeer den uitgegraven grond met bloed, opdat er niet weer iemand sterve" (*Koeraa siko, ne'e noetima joenoe; koeraa tana rakeke, nakane'e re'e wo'oe mate*).

Aan elk der beide uiteinden van het dak der grafhut brengt men drie vlaggetjes van rood en wit katoen aan; deze dragen den naam van *barambara*, welk woord wel ontstaan zal zijn uit het Maleische *barang-barang* „goederen". Ten slotte wasschen alle deelnemers zich de handen in een kom of bak water, welke kom of bak op het graf wordt achtergelaten. Ook wordt vuur op het graf aangemaakt. Voordat men terugkeert, zet men zich op en om het graf neer, pruimt sirih-pinang, rookt tabak, praat en lacht. Eindelijk staat men op, zegt tot den doode: „Spreek mij niet meer toe!" (*Ne'e noeseko akoe*), en gaat heen langs denzelfden weg, dien

men gekomen is. Bij het sterfhuis gekomen, klimt men zonder meer naar boven, en zet zich aan den maaltijd, die intusschen is klaargemaakt. Dit alles gebeurt dus op één en denzelfden dag.

Als men het lijk naar het graf brengt, volgt de weduwe het met de sirihtasch (*oeba*), het hakmes (*wada*), en de speer (*joe'a*) van den overledene naar het graf, maar als men vandaar terugkeert, neemt ze deze voorwerpen weer mee naar het sterfhuis. De ziel (*wonggo*) van den doode wordt uitgenoodigd om met zijn sirihtasch mee te komen. Deze tasch wordt dan gedurende de dagen van rouw door de weduwe gebruikt.

Terwijl het lijk nog in huis is, zit de weduwe gewoonlijk ter zijde ervan, maar ze mag zich overigens vrij bewegen; ze praat gewoon met de aanwezigen; ze is gekleed in baadje en sarong van foeja, terwijl de weduwnaar een hoofddoek van dezelfde stof opzet en een lap daarvan om het middel draagt. Deze kleeren worden ongeveer anderhalve maand gedragen, waarna ze op het graf van den overledene worden geworpen. Bovendien hebben beiden om de polsen twee als een touw ineengedraaide stukken wit katoen gebonden; zóó doet niet alleen de weduwe of de weduwnaar, maar ook andere verwanten leggen dit teeken van rouw aan. De heele rouwdracht heet *kamawo* „uit verlangen (naar den doode)", en men blijft er zich in tooien tot het leed over den overledene is verzwakt, soms ook tot ze onbruikbaar is geworden. Voor weduwe of weduwnaar is geenerlei spijs verboden.

Na afloop van den maaltijd, die plaats heeft, nadat men van de begrafenis is thuisgekomen, begeven de weduwe (weduwnaar) en de naaste bloedverwanten zich naar de rivier. Een kom met wat kokosvleesch en eenige pinangnoten worden meegenomen. Aan het water gekomen spreekt een ervaren persoon de kom toe: „Wij zullen niet door het verkeerd houden van de verbodsbepalingen gebracht worden tot krankzinnigheid, noch tot ondeugd (speciaal overspel), noch

tot onnoozelheid, noch tot blindheid, noch tot geelzucht (malaria), noch tot magerheid (uitteren)". (*Tadja mawawa saja pali wando, tadja mawawa saja pali wongo, tadja . . . bea, tadja . . . boeta, tadja . . . makoeni, tadja . . . madoesoe*). Daarna wasschen de weduwe en haar gezellen zich het haar (*raraki*). Deze handeling heet *mompa'isa* „doen weten, te kennen geven" (hier in den zin van „voorkomen", waarschuwen). Weer in het sterfhuis teruggekeerd, gaan de gasten naar huis.

De weduwe (weduwnaar) mag overal heengaan, zelfs rijst gaan snijden op den akker, als de overledene in den oogsttijd is heengegaan. Alleen laat ze haar eigen sirihtasch thuis bij de sirihtasch van haar overleden man, die ze van het graf heeft meegebracht, welke laatste steeds goed gevuld moet zijn met sirih-pinang en wat daarbij behoort. Die tasch treedt in de plaats van den gestorvene, die door de aanwezigheid van de tasch van zijne vrouw moet denken, dat ze bij hem is. Het is niet de sirihtasch, die de overledene gewend was te gebruiken, maar een nieuwe, die voor de gelegenheid gemaakt is; ze draagt den naam van *toepajoe*. De weduwe (weduwnaar) mag niet op de mondharp (*iori*) of met de bamboe stemvork (*talalo*) spelen.

Drie dagen na het overlijden komt men samen, houdt een maaltijd, en dan heeft het *mantima matanja* „het halen van de feestdagen" plaats. Dan worden namelijk 2×8 knoopen in een koord gelegd, als de doode een man is, en 2×9 als het een vrouw is.

Acht dagen na het *mantima matanja* voor een man, negen dagen voor een vrouw, heeft het *kalapasi noe mata sambali* „het loslaten van het eene feest" plaats. Dit is geen plechtigheid waarbij een feest wordt aangericht: de rouwdragenden komen slechts bijeen en gaan zich weer het haar wasschen aan de rivier (*mompa'isa*). Op dien dag maakt men ook 15 vrij groote bamboekokers, die met gepelde rijst worden gevuld, en dan geplaatst worden bij de *toepajoe*, de sirihtasch, die den overledene vertegenwoordigt. Als de weduwe zich even

van huis verwijdert, neemt ze de tasch mee, maar de kokers laat ze staan. Als men op dezen dag gegeten heeft, brengt men een bezoek aan het graf, en legt daar voor den doode wat rijst met toespijs, sirih-pinang neer.

16 dagen na het *mantima mata* voor een man, 18 voor een vrouw komen alle verwanten en vrienden van den gestorvene weer bijeen om het groote doodenmaal te houden, en afscheid te nemen van den overledene. Alle gasten brengen rijst en hoenders mee, en wanneer het gezin van den overledene daartoe in staat is, geeft het één of twee varkens voor deze gelegenheid. Tegen den avond heeft dan een groote maaltijd plaats, waarna gedurende den heelen nacht reidansen worden uitgevoerd (*mokajori*). Dit mag men echter niet doen, voordat men *tongko ntaoe mate* „loon voor den doode" heeft betaald; dit is gewoonlijk een kwartje.

In den morgen van den volgenden dag gaan allen in optocht naar het graf om allerlei gaven aan den doode te brengen. Daartoe behooren in de eerste plaats de 15 bamboekokers met rijst; verder een bamboe uit welks wand op 4 plaatsen een reep in de lengte is uitgesneden, en in deze spleten zijn kruisgewijze tal van sigaretten gestoken. Deze bamboe met sigaretten heet *dompe*; hij wordt in de grafhut opgehangen, waar ook de kokers met rijst worden neergezet. Allerlei andere voorwerpen, een slaapmat, een kom, een hakmes, de oude sirihzak van den overledene, een kookpot en derg. brengt men er heen. Maar het voornaamste stuk, dat men er brengt is de *toepajoe*, de sirihtasch, die als vertegenwoordigster van den overledene heeft dienst gedaan. Ze wordt in de grafhut opgehangen en volgepropt met sirih-pinang. Hiernaar heet de heele plechtigheid *mantamba oeba* „de sirihtasch lappen, er een stuk op zetten", waarmee wel de geschenken zullen bedoeld zijn, die men naar het graf brengt. Wanneer men uit het sterfhuis opbreekt om dezen tocht te volbrengen, winden de deelnemers zich tot razernij op, en hakken links en rechts in stijlen, wanden en dak

van het sterfhuis (*momewoe*). Ook onderweg kapt en slaat men met de zwaarden alles wat aan den kant van den weg groeit. Is men van dezen tocht thuisgekomen, dan gaan de weduwe (weduwnaar) en de andere rouwdragenden weer naar de rivier om te *mompa'isa*, waarbij het haar gewasschen wordt, en intusschen wordt een groote maaltijd gereedgemaakt. Men noemt dit *momole*, omdat de voornaamste werkzaamheid van dit doodenfeest bestaat in het verpakken van gepelde rijst in *eki*-bladeren (Mal. *daoen nasi*, Heliconia Bihai); deze pakjes worden in bamboekokers geschoven, er wordt water aan toegevoegd, en zóó worden ze te vuur gezet. Zoo'n pakje rijst heet, voordat het gekookt is, *pae pinole*; als ze gaar is heet zoo'n pakje *pae niloempi*. Alleen zulke pakjes rijst mogen bij het doodenmaal worden gegeten; rijst in potten gekookt is verboden. Ditzelfde geldt ook voor het nieuwjaarsfeest, wanneer na afloop van den oogst de rijst met hoenderbloed wordt bestreken. Deze maaltijd voor den overledene is het doodenmaal; het houden ervan heet *mosaboe*. Er wordt veel rijstebier (*pongasi*) bij gedronken, zoodat het naar algemeen getuigenis bij zoo'n gelegenheid een dronkemansboel wordt, waarbij vaak gevochten en gescholden wordt. Als men veel van den overledene gehouden heeft, geeft men dit doodenmaal wel eens tweemaal voor hem. De tweede keer laat men dan samenvallen met het *mosaboe* voor een anderen doode.

In den nacht die op dezen maaltijd volgt, voert men weer reidansen uit (*mokajori*), maar ook ditmaal moet men er iets voor betalen; nu slechts 3 duiten, die *oentjani talinga* „stop voor de ooren (van de weduwe)" heeten, opdat zij de vroolijkheid niet zal hooren.

Den volgenden dag wordt weer rijst in bamboes klaar gemaakt (*momole*), want er zal nog eens een maaltijd worden gehouden. Voor deze gelegenheid worden een menigte *paropa* gemaakt — dit zijn bakjes van boom- of van pisangbast — en voor elken gast

worden de spijzen in zulk een bakje gedaan. Voor den doode wordt ook een bakje klaar gemaakt met rijst en kippevleesch, en dit wordt door de weduwe, die daarbij door slechts één persoon vergezeld wordt, naar het graf gebracht. De overledene wordt daarbij toegesproken: „Hier zijn uwe bladeren (waarin de rijst verpakt is), de bladeren voor de laatste maal; wij beiden scheiden nu; eet gij het uwe op, en kom niet meer hier" (*Se'i jamamoe, jama ngkapoera; kita doea moga'a; noekonimo anoemoe; ne'emo ma'i siko*). Naar deze handeling heet de dag *eo mpontoembanaka* „dag van het terugdrijven", nl. van de doodenziel. Dit is een slechte dag, waarop men niets van belang moet doen. Daarom keeren de gasten, die van ver gekomen zijn, nog niet dadelijk terug, maar wachten tot den volgenden dag.

Uit het medegedeelde is gebleken, dat men verschil maakt of de doode een man dan wel een vrouw is. Voor den eerste wacht men 16 dagen na het *mantima matanja*, voordat men het doodenfeest viert (*mosaboe*), voor de tweede wacht men hiermee 18 dagen. Om dit verschil te verklaren deed men mij overal hetzelfde verhaaltje: Eens namelijk werden een man en een vrouw levend begraven; men gaf aan ieder van hen een mondfluit (*toelali*) mee (in een lezing van het verhaal wordt gezegd, dat de man een mondfluit (*toelali*) en de vrouw een neusfluit (*lolowe*) meekreeg). Zonder dat anderen het wisten, had de vrouw een stuk kokosvleesch in de punt van haar sarong geknoopt. De man blies 16 dagen lang in zijn graf op zijn fluit; daarna hoorde men het geluid niet meer; hieruit besloot men, dat hij gestorven was. Van de vrouw hoorde men het geluid harer fluit 2 dagen langer, omdat zij zich met het kokosvleesch had gevoed. Deze ervaring zou er toe hebben geleid om met het vieren van het doodenfeest voor een vrouw langer te wachten dan voor een man.

Wanneer drie dagen na het overlijden de touwtjes met knoopen zijn uitgedeeld, die aan de verwanten

zeggen, hoeveel nachten er verloopen moeten, voordat het doodenfeest zal worden gevierd, is ook de tijd aangebroken voor het doen van allerlei spelletjes, die buiten de 16, 18 dagen van rouw verboden zijn. Als men ze deed in een tijd, dat geen doode wordt betreurd, zou men den dood van een mensch uitlokken.

Van die vermaken moet in de eerste plaats worden genoemd het opgeven en oplossen van raadsels, wat steeds met veel animo wordt gedaan. Wanneer iemand de oplossing van een raadsel gevonden heeft, roept men: *Pesoea ri oeba!* „Ga in de sirihtasch!" (die als vertegenwoordiger van den doode dienst doet). Ik ga hierop thans niet in, want aan het einde van dit opstel zal ik een aantal raadsels meedeelen, die ik onder dit volk verzameld heb. Men toonde steeds tegenzin om mij raadsels op te geven, nu er geen doode te betreuren was. Alleen de overweging dat het hier geen spel gold, maar alleen de bloote mededeeling van raadsels, waarvan de oplossing dadelijk erbij gezegd mocht worden, bracht de menschen ertoe mij eenige te zeggen.

Een ander spel heet *monado*. Men zit hierbij in een kring bij elkaar; in een koperen sirihdoos (*salapa*) zijn eenige maispitten gedaan. Er is een voorzanger, die een strophe zingt, waarna allen in den kring het refrein aanheffen. Iedere zin van dit lied eindigt met *nado*, dat waarschijnlijk een soort tusschenwerpsel is; hiernaar heet het spel *monado*. Terwijl men zingt, schudt de voorzanger de sirihdoos op en neer, zoodat de maispitten een ratelend geluid maken. Heeft hij zoo een poos gedaan, dan geeft hij de doos aan zijn buurman (buurvrouw) over, die er een poos lang mee rammelt, en haar dan doorgeeft. Is de doos eenmaal den kring rond geweest, dan rust men uit, om na een poos het spel weer voort te zetten. In den zang drukt men zijn verlangen naar den doode uit. Men zet het spel voort tot het aanbreken van den morgen. Later bij het *mantamba oeba*, als men in optocht de sirihtasch

van den overledene en alles wat daarbij behoort, naar het graf brengt, neemt men ook de maispitten mee, waarmee men in de sirihdoos heeft gerammeld, en deze plant men bij het graf.

Op den dag van het doodenmaal heeft het *kajori papaoeloe* plaats. Een der aanwezigen vertegenwoordigt de levenden, een ander stelt den doode voor. Beiden maken versjes (*kajori*), waarin ze mekaar toespreken, en deze versjes worden door de aanwezigen in den reidans gezongen (*mokajori*). Het thema van deze versjes is, dat eerstgenoemde vraagt: „Ik denk nog aan je; wanneer komt ge weer bij ons?" Waarop degeen die den doode voorstelt een versje laat zingen van de strekking: „Ik kom niet weer; ik blijf hier!"

Men is ook gewoon wat van het hoofdhaar en de nagels van de duimen van den overledene te bewaren. Die dingen draagt men bij zich in zijn tabakstaschje (*kampi*). Men zegt zoo te doen om geen verlangen naar den doode te krijgen.

Na afloop van het groote doodenmaal mogen weduwe en weduwnaar weer hertrouwen, maar als ze dit binnen verloop van een jaar doen, worden ze door de familie van de(n) overledene beboet. Deze boete heet *ambe baloe* „wat naast den weduwstaat wordt geplaatst" (of „de gelijke van de(n) weduwe (weduwnaar)"). Gewoonlijk bestaat deze boete uit 40 stuks (*topi* of *paropo*), maar men heeft ook wel eens 30 kains geeischt. Wanneer bv. iemand vóór of tijdens het planten van de rijst sterft, en de weduwe (weduwnaar) hertrouwt na den oogst, dan wordt hiervan niets gezegd.

Wij hebben reeds gezien, dat de lijken van gesneuvelden op een bizondere wijze worden behandeld. Maar overigens worden de lijken van allen die door een ongeluk om het leven zijn gekomen, of die aan pokken zijn gestorven, op dezelfde wijze ter aarde besteld als de lijken van andere dooden. Overigens werd in tijden waarin de pokken veel slachtoffers maakten, soms niet eens aan begraven gedacht. De meergenoemde

Mokole Djojo vertelde mij, dat hij het had bijgewoond, dat als drie lieden terzelfder tijd in één huis aan de ziekte waren gestorven, de overigen het huis met de lijken erin eenvoudig verlieten om zich in de bosschen voor de ziekte te verbergen (*mesaja*).

Wanneer iemand op reis zijnde in het huis van een ander sterft, vraagt de eigenaar van die woning een schadeloosstelling, die *pakapali banoea* „voor het in taboetoestand brengen van het huis", of *karengke banoea* „voor het bevuilen van het huis", heet. Deze schadeloosstelling bedraagt 15 *rea*, gelijkstaande met 3 *kadjoe* (1 kain is 1 *kadjoe*, enz.).

Wat er van de ziel van een overledene wordt, is medegedeeld toen we over goden en geesten spraken. Ook weten we dat de ziel (*wonggo*) van een in het kraambed gestorven vrouw er op uit is om andere vrouwen hetzelfde lot als haar heeft getroffen, te doen ondergegaan. De ziel van een gesneuvelde wordt een *mejasa roeoe*, een geest die zich aan de levenden kenbaar maakt door geluiden als o, o, o! en roeoeoe! Ze doet den menschen echter geen kwaad, verschrikt ze alleen. Sterft een priester, dan gaat de *walia*-geest, die hem tijdens zijn leven bij zijn werk heeft geholpen, en die van oorsprong de ziel van een overledene is, naar het zielenland op de helling der bergen; zijn eigen ziel wordt op den duur ook een helpende geest. Men vertelt ook van schijndooden, die weer levend werden, en dan vertelden, dat hun ziel was teruggekeerd naar de aarde, omdat hun woning in het zielenland nog niet gereed was.

Voor de ziel van iemand die pas overleden is, is men bang. Deze zielen zijn het die het kind in den moederschoot tegenhouden, zoodat de vrouw een zware bevalling heeft; deze zijn het, die verhinderen, dat de borsten zog afscheiden; deze zijn het die de rijst waaruit bier wordt gebrouwen aanraken, zoodat het brouwsel mislukt; deze zijn het, die de jagers op hun pad volgen en het wild wegjagen, zoodat de jager geen succes heeft. Voor deze zielen maakt men een

kleinen akker, opdat ze niet op den grooten zullen komen *memoeoe* „grommen", zooals geesten gewend zijn te doen, want dan komt er niets van het gewas terecht. Er zijn menschen, die tijdens hun leven zeggen, dat ze niet willen, dat anderen hun akkergrond bewerken. Wanneer zoo iemand sterft, en men bewerkt dien grond toch, dan komen muizen de rijst opeten.

De Taal.

De taal der To Wana wordt, behalve in het stroomgebied van de Bongka-rivier en aan de kust van de monding dezer rivier Noordwaarts tot Tandjong Api, ook nog op de Togian-eilanden gesproken (behalve op Oena-oena, waar een kolonie van Boegineezen gevestigd is). Waarschijnlijk zijn de To Wana in den ouden tijd van den vasten wal naar de genoemde eilanden overgestoken, want het Ampana'sch (Towanasch) is oorspronkelijk dialect, het Togiansch is later ontstaan (verg. onder de Kamper grappen het verhaal van de lieden, die naar Togia wilden oversteken). Deze spraak wordt door de bewoners van dit land als een afzonderlijke taal beschouwd omdat men in de plaats van *bare'e* of een zijner varianten *taa* zegt voor de ontkenning. Dr. N. Adriani heeft echter reeds uitgemaakt dat het dezelfde taal is als het Bare'e, en als een dialect daarvan moet worden beschouwd, zij het dan ook als het meest zelfstandige der dialecten van de Bare'e-taal (*De Bare'e sprekende Toradja's,* III, 19).

De kenmerken van de taal der To Wana in onderscheiding van het Bare'e heeft Dr. Adriani alle opgenoemd in het derde deel van *De Bare'e sprekende Toradja's,* bl. 24—27. Ik verwijs hiervoor daarheen.

De tijd dien ik onder de To Wana heb doorgebracht, was te kort om daarin veel van hun literaire voortbrengselen te verzamelen. Ik was wel in de gelegenheid om op te merken, dat deze afdeeling van het Toradja-volk evenveel gevoel heeft voor poëzie als hun Pososche stamverwanten. Zooals ik ter plaatse reeds

heb opgemerkt, is het merkwaardig, dat zij den *raego*-reidans niet kennen, waarbij overgeleverde strophen worden gezongen, waarvan men den zin vaak niet meer verstaat. Men kent als volksvermaak allen den *kajori*-reidans, waarvan de strophen die gezongen worden, telkens opnieuw door „dichters" worden gemaakt.

Een man, Pantênggeli genaamd, was bekend als een ware dichter, en hij was beroemd om zijn versjes (*kajori*). Hij was een leelijke verschijning met groote oogen en een donkere huid; op een afstand gezien kon men hem voor een aap houden, zei men. Geen vrouw wilde hem dan ook tot echtgenoot hebben. Daarom had men het volgende versje op hem gemaakt:

Omo tamo ntarata,	Wij kunnen hem niet meer ontmoeten,
I Lande sala nta'a.	Lande die mismaakt is (lett. verkeerd is gevormd).
Toentoe mewali basa	Van het gewone spreken maakte hij orakeltaal,
Omo napowadika.	Hij maakte er slechts priestertaal van.

Pantênggeli gaf nimmer een antwoord, of het was in den vorm van een pantoen. Met het vertellen van Pantênggeli's wederwaardigheden en de versjes, die hij zeide, kan iemand die hiermede vertrouwd is, het gezelschap in een sterfhuis den ganschen nacht aangenaam bezighouden.

Zoo ging Pantênggeli eens iemand helpen met het ontginnen van een stuk land. Telkens trachtten de andere menschen hem over te halen om een versje te zeggen, maar Pantênggeli bleef zwijgen en werkte harder dan de anderen. Toen de lieden tot den maaltijd werden genoodigd, gaf men P. met opzet een kleinere portie dan den anderen. De hoop dat hij daarover boos zou worden, en aan die boosheid in een versje lucht zou geven, werd vervuld. Hij barstte uit:

I Pantênggeli ntano ia,	Dit is dus Pantênggeli,
parosonja saeo ntida.	die zich den ganschen dag heeft ingespannen.
Bakoenja sampoedjoe pintja,	Hij krijgt maar één pakje rijst tot voedsel,
nangoenja santjia-ntjia.	en als toespijs slechts een enkel blaadje (groente).

Zoo is men ook gewend om bij verschillende gelegenheden zijn wensch in den vorm van een raadsel te kennen te geven. Als men in een sterfhuis bv. een rouwbezoek komt brengen, zegt iemand in huis:

Sope Badjo telanggamo	De Badjo prauw is op het land gezet,
ri pâsigi Golontalo.	op het strand van Gorontalo.
Io ngana koepantaso	Vooruit kinderen, dat ik u toewerpe
woea ntjômpoti majaro.	de roode vruchten voor het aan land gaan.

De bezoeker antwoordt dan als oplossing: *Merapi pongo* „sirih-pinang vragen". De bezoeker wordt dus vergeleken met een vaartuig dat aankomt. Eerst na zijn antwoord worden hem de pruim-ingrediënten toegeschoven.

Raadsels. Hier volgen eenige raadsels.

1.	*Ana lamoa toedoe,*	Een godenkind komt (op de aarde) neer,
	toedoe mosalimoentoe.	het komt neer in zijn sarong gehuld.
	Polonja: Madoeë.	De oplossing: Doerian.
2.	*Kompo modenggo loemboe,*	De buik verheft zich gekromd,
	kompo katamantjoejoe.	de buik is met bijen.
	Polonja: Sere.	De oplossing: De waterketel.

Moloemboe is zich verheffen als een dikte of hoogte. *Tamantjoejoe* is een bijensoort, die langwerpige nesten bouwt. In dit raadsel is het bijennest bedoeld waarmee de tuit van de ketel is vergeleken.

3.	*Ananja makoerajoe,*	Het kind is hard,
	Indo makoerajoe,	de moeder is hard,
	toewoe ri wawo makoerajoe.	en wat er bovenop groeit is ook hard.
	Polonja: Mpoeni.	De oplossing: De *mpoeni* (Poso *ampoeni*), een boom-Alsophila sp.- die een zeer ruwe *(makoerajoe)* bast heeft.
4.	*Bente lewolowa,*	Een benteng met wijd uit elkaar staande palen,
	la winanga Bongka,	aan de monding van de Bongka,
	naroempa mpogora.	die aangevallen wordt door zeeroovers.
	Polonja: Ala.	De oplossing: De rijstschuur.

Polewo is een puntig stuk ijzer, waarom heen men het oor van bijlen smeedt, en waarmee men het gat maakt, dat onder in het lemmet van de lans zit. *Lewo* heeft dus den zin van „insteken". *Lowa* is in het Bare'e priestertaal en beteekent „doorboren", ook „naar elkaar steken". Beide woorden hebben dus denzelfden zin. *Lewolowa* werd mij verklaard als „in elkaar geflanst", zoo maar iets van een benteng met de palen wijd van elkaar; bedoeld zijn de palen van de rijstschuur. Dat aan deze een plaats wordt gegeven aan de monding van de Bongka werd mij verklaard als een wending om de hoorders van de wijs te brengen. Maar vermoedelijk wordt hiermede aangeduid, dat de rijstschuur (*ala*) van het strand uit is ingevoerd, want vroeger gebruikte men als rijstvat uitsluitend van bamboe gevlochten cylinders (*konda*); ook is het noodig in het raadsel een plaats aan het zeestrand te noemen, ten einde er de zeeroovers aan te pas te kunnen brengen. *Pogora* „zeeschuimer", waarmee hier de muizen zijn bedoeld.

5. *Kapala natondoe, nangalea ta'i ngkatoengo. Polonja: Woesoe ri mata.*	Het steekt (met den horen) een schip, en overstroomt het met luizenpoep. De oplossing: Een vuiltje in het oog (Poso *ampoeli*).

De *katoengo* is een bijna onzichtbare lichtroode luis, die in de poriën der huid doordringt en jeuk veroorzaakt. Met de *ta'i* „uitwerpselen" van dit insekt worden de tranen bedoeld, die over het oog vloeien, als er een vuiltje in komt. *Mealea* is schuin tegen iets aanliggen; *mangalea* kan dus zijn: er zigzag overheen loopen.

6. *Kodi kantja oele djaoe, natoengkoe karambaoe. Polonja: Banoea linggona ri Taronggo.*	Wel is de *oele djaoe* (een slang) klein, maar ze steekt (bijt) toch een buffel. De oplossing: De pasanggrahan te Taronggo.

Het bedoelde gebouwtje (de buffel) staat namelijk aan het einde van de dorpsstraat (de slang), is er de afsluiting van; de weg komt op het gebouwtje aan. De Toradja's wonen niet graag in een huis,

waarop de weg recht aanloopt, want zoo'n huis, meent men, zal bezocht worden door booze geesten die langs den weg slenteren; bij het huis gekomen, dat hun in den weg staat, gaan ze dit niet voorbij, maar treden er binnen.

7. *Koesoepoe la tana, kandede ri engo. Polonja: Poeoe.*	Ik schiet met het blaasroer naar den grond, en de neus trilt ervan. De oplossing: Een wind.
8. *Sinapang tambe ri ara mboemboe. Polonja: Kedje noe asoe.*	Een geweer, dat onder de nok op een rek is gelegd. De oplossing: De penis van een hond.

Tambe is iets op een rek of een dergelijke verhooging leggen. De geweren, die men vroeger in de meeste Toradja huizen vond, werden op zulk een rek bewaard.

9. *Taoe saatoe tinanja, saongoe tindjanja. Polonja: Tikaja.*	Iemand met honderd familieleden, maar met slechts één stijl. De oplossing: De *tikaja*.

De *tikaja* (Poso *kasimpo*) is een Amomum-soort, die lange bladeren heeft, en geen stoel vormt; de vruchten zijn eetbaar en groeien niet aan een kolf; ze zijn lichtrood.

10. *Sangkongko ndali masapi,*	Een paling, die zoo dik is als de omvatting (omtrek) van een haardsteen,
santoewa ngkadjoe tangkasi. Polonja: Katiba.	een spookaap als een boomstam. De oplossing: De *katiba* (Poso *kokado*), een liaan.

De paling ziet men in de liaan, den spookaap in de vruchten ervan. *Kongko* is iets met de volle hand omvatten. Wat *ndali* hier wil zeggen is niet duidelijk; in Poso zijn *dali* de haardsteenen, waarop de bak geplaatst wordt, waarin men zout water uitdampt.

11. *Toempa ndjoeoe, saka loeloe,*	De kikkers worden gedraaid, alle volgen maar,
djengke rano nakatoedjoe.	het meer wordt er vol van, opdat men er naar wijze.
Polonja: Doei napatoedoe ri pingkoe.	De oplossing: De sagopap die in het bakje wordt gedaan.

Wanneer de sagopap bereid is, wordt ze om twee stokjes gedraaid; daardoor krijgt men klonters sagopap (de kikvorschen), die in een bakje met wat water (het meer) worden gelegd; de klonters hechten zich dan niet meer aan elkaar, maar kunnen met de hand of met een stuk blad een voor een in den mond worden gebracht. Het „wijzen" slaat op de vingers, die naar de klonters worden uitgestrekt om ze te grijpen.

12. *Ndjo'oe ndjo'oe djo eli, ma'i ma'i djo eli.*	Als men weggaat, kijkt het maar om, als men hierheen komt, kijkt het maar om.
Polonja: Wole ntaoe ri djaja.	De oplossing: Het gras langs den weg.

Wanneer men langs het pad gaat, aan welks beide zijden gewoonlijk de alang-alang hoog staat, buigt dit zich in de richting waarheen men gaat; het kijkt dus om naar den voorbijganger; gaat men in tegenovergestelde richting (dus hierheen komende), dan gebeurt hetzelfde.

13. *Motoembole ta matao, motibii ta matao.*	Men kan het niet op zijn buik leggen, men kan het niet op zijn zij leggen.
Polonja: Dompe.	De oplossing: De standaard met sigaretten (*pamposi*) gevuld, die men als offer aan den doode in de grafhut ophangt. (De beschrijving van dit voorwerp is gegeven bij „Dood en begrafenis").
14. *Koetoewa ri winanganja,*	Ik visch met *toeba*-wortel aan de monding der rivier,
mate ndate matanja.	(de visschen) gaan dood aan den oorsprong der rivier.
Polonja: Laoero rarapa.	De oplossing: Rotan die gesneden wordt (de lijn wordt bij den voet (de monding) doorgesneden, en dan trekt men haar naar beneden (de top van de rotan is de oorsprong der rivier).
15. *Bangka maroo ri se'i, se'i rantenja koekeni.*	De prauw blijft hier, maar het anker (eig. de ketting) neem ik mee.

Polonja: Peti.	De oplossing: Een kist, die men afsluit, waarna men den sleutel bij zich draagt.
16. *Tompo nono masii.*	Een stuk kernhout dat kwaadaardig is.
Polonja: Ngoedjoe noe asoe.	De oplossing: De bek van den hond.

Nono is in het Pososch „paal", maar bij de To Wana verstaat men er kernhout onder, dat in het Pososch *jora* wordt genoemd.

17. *La'oedja bontjo toe'a, koeembo (koekeke), koepowatoea, ndate ri wawo mboewoenja, kasintoewoe tanoedjoena. Polonja: Rapoe.*	Daar is een oude omheining, ik graaf, en maak hem tot mijn slaaf, en daarboven op de nok ervan zijn de wijsvingers verzameld (op aarde gelegd). De oplossing: De haard.

De houten omlijsting ervan is de omheining; de aarde wordt uitgegraven en in de omlijsting gestort, daarna wordt het brandhout (de wijsvingers) er op geschikt.

18. *Iba'a balo ntalalo,*	Daar is een bamboe voor de bamboe stemvork *(talalo)*
iba'a balo ntabako,	daar is een bamboe voor tabak,
pomementjenjamo,	die schermen maar,
dja potaronjamo.	en die dansen maar.
Polonja: taoe mombadjoe.	De oplossing: Menschen die aan het rijststampen zijn.

Dat de rijststamper met een bamboe stemvork wordt vergeleken, komt omdat hij evenals dat muziekinstrument in een bamboekoker wordt bewaard. *Ba'a* is het deksel van den bamboekoker; *iba'a* is hier bedoeld als tusschenwerpsel. *Momentje* is zoowel tandakken als schermen. *Motaro* is de priesterdans, waarin een gevecht met de geesten wordt voorgesteld.

19. *Ndate tasi, la'oe wana.*	Boven is de zee, beneden het bosch.

Dit is eigenlijk geen raadsel, maar men roept dit als men de *mejasa bo'o*, de *popoko*-vogel hoort schreeuwen. Dit geluid is onheilspellend, en men roept het bovenstaande om den vogel in de war te brengen.

20. *Pindongo ntja i pande* *mangkeni badjoe rante;* *si'a badjoe rapake,* *boeto da rapepate.* *Polonja: Noenoe.*	Och arme de smid brengt een ijzeren harnas, degeen die het harnas gebruikt, moet er door worden gedood. De oplossing: De waringin, die zijn luchtwortels (het harnas) om een anderen boom slingert en deze hierdoor doodt.
21. *Da koewai pinggakoe,* *rapantjoeoe inangoe,* *lele dja noe badakoe,* *kombo toetoe matakoe.* *Polonja: Rere'a.* (Poso *kolopoe'a*).	Ik zou u wel mijn bord geven, om er toespijs in te doen, maar dan zou mijn lijf verflenzen, en mijn oogleden zouden gaan zweren. De oplossing: De landschildpad.

Met het bord is het schild bedoeld. *Bada* is hier het Maleische *badan* „lichaam".

22. *Santoekaka, santoea'i,* *sandato rato kalingoe,* *mampeasi nakalioe,* *nabi mampogagaimoe.* *Polonja: Katoengo.*	Gebroeders, gezusters, op een vlakte om er te verdwalen, wachten tot men voorbijgaat, en dan overvalt u *nabi* (hier: N N). De oplossing: De *katoengo*, kleine luizen (zie raadsel 5) die in groote menigte in het veld huizen, en op voorbijgangers aanvallen, en zich in de poriën van de huid werken, waar ze een ondragelijken jeuk veroorzaken.

Nabi eig. „profeet" is de onbekende in raadsels, naar welker oplossing geraden moet worden. *Mampogagai* van *gaga* „te zeer, te erg". In dezen zin: het te erg met iemand maken.

23. *Akoe lai soso embo,*	Ik was in het merg van de kalebas,
i gora ja'oe ntobelo;	daar ging een zeeroover, een Tobelorees;
doenia bangke koeëndo,	ik dacht aan (verlangde naar) de groote aarde,
dja koepolioe ntjaeo.	maar ik ging er in een dag voorbij.
Polonja: Ana lono.	Oplossing: Een doodgeboren kind.

Soso is „dicht opeen", en *embo* beteekent òf opgehoopt liggen, òf het is het grondwoord van *moëmbo* „goudwasschen". Het kan ook wezen dat met *embo* een kalebas is bedoeld; *soso* zou er dan het vulsel

van zijn. Deze beteekenis komt het dichtst bij de bedoeling van het raadsel, want met *soso embo* wordt de moederschoot aangeduid.

24. *Ganda ndate pangka roea*	(Het geluid van) de trommen bovenop de beide bergen
natoedoeka kamboentjamboentja.	komt verspreid (verward) naar beneden.
Ta nalae ntomangoera,	Niet de jongelingen snellen te hulp,
pinilae ntaoe toe'a.	maar de ouden snellen te hulp.
Polonja: Soembara.	De oplossing: De storm.

Met het geluid van de trommen wordt het geruisch van den stormwind bedoeld, die van de bergen in de vlakte afdaalt; de jonge bladeren blijven aan de boomen zitten, maar de oude vallen af.

25. *Imbamo ntja anakoe,*	Tel toch mijn kinderen,
se'i baoe djala;	hier is met het werpnet gevangen visch.
Tima pekoni jaoe,	Neem en eet er maar van,
ne'e noewai akoe	maar geef er niet van aan mij.
Polonja: Kapiao.	De oplossing: Het spinneweb.

's Morgens vroeg zit er veel ongedierte dat men met den algemeenen naam van *kawoe* aanduidt (dit zijn de kinderen en de visschen in het net), in het spinneweb. Deze kleine insekten worden niet door de spin gegeten; in dit raadsel biedt de spin ze den vogels aan, die ze in hun vlucht uit het web pikken.

26. *Djio ndate lemba ntawi.*	Een strik ginds in het land van Tawi
Djio masigoemo ami.	Een van nature goed sluitende strik.
Gete, ane noeporani,	Vriend, als gij er zin in hebt,
Talili laoe tasi.	laat ons dan om de zee heen loopen.
Polonja: Taoe mosakoe	De oplossing: Sagobereiders.

Djio is de strik waarmee kleinere dieren worden gevangen; hiermede wordt bedoeld de afsluiting, die men aanbrengt tusschen den bak, waarin het sagomerg met de hand wordt gekneed, opdat het meel zich in het toegevoegde water oplosse, en den bak, waarin dit met sagomeel verzadigde water stroomt om daarin te bezinken. Telkens wanneer een deel

van het merg is gekneed, wordt de veer (een veerkrachtige lat) opgelicht, zoodat de afsluiting geopend wordt en het sagowater kan afvloeien. Met de „zee" wordt de bak bedoeld, waarin het met sagomeel verzadigde water zich verzamelt.

27. *Tindja woeboe kajoemoe.*	Een ijzeren paal met mos er aan.
Polonja: Manoe mokamboejoe witinja.	De oplossing: Kippen met veeren aan de pooten, een soort Cochin-China kippen.

28. *Râwoengi lo'oe koetango. lindja ntjaeo ratajda.*	Al ga ik verweg, toch blijf ik het zien; al loop ik een heelen dag, toch vind ik het nog.
Polonja: Engo.	De oplossing: De neus.

Râwoengi (Poso *rawoe*), bijna buiten het bereik der oogen, flauw zichtbaar; lett. vertaald dus: al ging ik zoo ver weg tot ik nog maar flauw te onderscheiden was.

29. *Donge dja mogelemo,*	Hoor eens hoe ze lachen,
nabi kaleko-leko;	hoe de profeten rammelen;
mamoni lambaero	de kwast aan het zwaard geeft geluid
ri woto Baoe lemo.	op de hoogte van Baoelemo.
Polonja: Bolongi pai nggongi.	De oplossing: Trom en gong, die te zamen geslagen worden, wanneer de priester zijn werk verricht.

De hoogte van Baoelemo is de halve bol op de gong. *Kaleko-leko* (Poso *reko-reko*) „gerammel". *Mamomi* samengetrokken uit *maoemoni* van *oni* „geluid". *Lambaero* is de kwast of franje van haar of kraaltjes aan het gevest van het zwaard, een onderscheiding die alleen gedragen mocht worden door mannen, die minstens tienmaal uit snellen waren geweest.

30. *Koeliliti, koeliliti, ta koetikoeli ligisi.*	Ik loop er om heen, ik loop er om heen, maar ik breng mijn omwandeling niet geheel ten einde (of: ik loop niet heelemaal om de heining heen).
Koetima, koepotoga, koepotaroka.	Ik neem iets en gebruik dat als armband, en dan ga ik er mee dansen.
Polonja: Manoe sampo.	De oplossing: Een boschhoen (dat in een strik gevangen wordt).

Het toestel, dat hierbij gebruikt wordt, *bantara* geheeten, bestaat uit een rij van strikken, die in een kring in den grond worden geplant; de uiteinden van het toestel plaats men een eind van elkaar, zoodat de boschhaan hierdoor in de ruimte binnen kan treden; hij loopt dus niet om de heele rij van strikken heen. In de ruimte tusschen de strikken is een tamme haan vastgebonden. Beide vogels beginnen met elkaar te vechten, en dan duurt het niet lang of de boschhaan komt in een van de in het rond geplaatste strikken terecht, die hem om den poot klemt (als een armband), en daarmee spartelt (danst) om los te komen. *Tikoe* is „overal"; *tikoeli* „iets overal maken"; overal geweest zijn. *Ligisi* van *ligi* „omschrijving, verbloeming"; *ligi-ligi* „rondom".

31. *Mendjojo-ndjojo takoeja,*	De python kruipt maar voort,
natoengkoe sanepa boeja;	ze grijpt een witten *sanepa*-vogel;
ane sawi ndate lemba,	en als zij (met den vogel) boven op de vlakte gekomen is,
sawi naende-endeka.	laat ze hem (den vogel) maar rondspringen.
Polonja: Isoepi pai djole rasole.	De oplossing: De vuurtang en de gepofte maispitten.

Men poft maispitten in de heete asch; ze springen open en worden wit (de witte vogel); dan neemt men ze met de bamboe tang (de python) uit de asch, en legt ze op de vlakke hand (de vlakte), en omdat ze heet zijn, werpt men ze telkens op om ze af te laten koelen (laten rondvliegen). *Takoeja*, Poso *doeata* of *pola*, de python. *Sanepa* is een lichtgekleurde vogel, iets grooter dan een specht.

32. *Koebooti, koeponga,*	In wikkel het om, ik splijt er mee in
kambera-mbera djilanja.	tweeën, en de tong hangt erbij neer.
Polonja: Basa'oe.	De oplossing: De lendengordel.

De lendengordel wordt om het middel gewikkeld, tusschen de beenen doorgehaald, waarna men het uiteinde laat neerhangen.

33. *Kasi koewewe ntidoja,*	Met de tang draai ik het den verkeerden
Toro lai limbonga,	en laat het in het dal liggen, [kant uit,
Nggoli tinggoli sopa,	het wordt om en om gedraaid en gegrepen,
koetende ri poliwowa.	en ik werp het door het venster.
Polonja: Taoe mangkoni doei.	De oplossing: Iemand die sagopap eet.

Met twee stokjes wordt de pap in klonters gedeeld, en in een bakje (het dal) gelegd; daarna wordt de klont pap met de stokjes doorgesneden, en steekt men het brokje pap in den mond (het venster). *Mowewe ntidója* (in Mori zegt men *wewe banggai*) is op de verkeerde manier wikkelen, nl. naar zich toe, daar men gewoonlijk de handen van het lichaam af beweegt. *Limbonga* (Poso *lombonga*), een opening tusschen twee steilten of bergwanden. *Sopa*, iets met den bek grijpen, ophappen. *Poliwowa* (Poso *loda*) „venster".

34. *Kalioe i Gadera*	De stoel gaat voorbij,
mangalike pobemba.	en stoot een gescheiden man (of vrouw) aan.
Maoe rapokaeka,	Als is men er bang voor,
omo rasaleleka.	men zal toch slechts lele! lele! roepen.
Polonja: Lengko tana.	De oplossing: Een aardbeving.

De menschen worden opgeschrikt door een aardbeving, en ofschoon ze er bang voor zijn, roepen ze toch: We zijn er! we zijn er (wat vergeleken wordt met het lele! roepen van den priester), opdat de aardgod wete, dat er nog menschen op de aarde zijn, en hij deze daarom niet zal verwoesten. *Mosalele* heet het roepen van lele! lele! dat de priester doet wanneer hij den weer opgevangen levensgeest van den eigenaar terugbrengt. *Lele* beteekent in de priestertaal van Poso „rondgaan met, uitdeelen, geven".

35. *Ana i mpalasi mbata,*	Het kind van boomafstrijker,
tekawi rasi kantaka.	het geluk verspreidt zich en hecht zich vast.
Polonja: Pandingkoe.	De oplossing: De vuurslag.

Palasi is „langs iets strijken"; ook de naam van een soort eekhoorn, die in Poso *kalabinti* wordt genoemd; bij het opklimmen strijkt hij langs den boom, hetgeen

vergeleken wordt met het stuk staal dat langs den vuursteen strijkt. *Tekawi* „verspreid", naar alle kanten uiteengaan, zooals de vonken doen, die van den vuursteen springen. Het geluk dat zich vasthecht is de vuurvonk, die de zwam in gloed zet.

36. *Lo'oe soma,*	Op den grond vóór het huis
lo'oe bonde loka;	is een pisangtuin;
lo'oe soengki,	op den grond naast het huis
lo'oe bonde noewi *(noe oewi)*	is een oebituin.
Polonja: Taoe morojo.	De oplossing: Iemand met pokputten.

De pokputten bevinden zich zoowel van voren als van achter op het lichaam. *Soma* is in Poso „woonerf" in 't algemeen, bij de To Wana noemt men zoo alleen den grond vóór de woning. *Soengki* heet de grond op zij van het huis. Het woordenboek van Adriani geeft onder *soengki* 3 op: Ampanasch, het dak dat boven den haard is aangebracht. Deze verklaring is wat vreemd, omdat de haard wel in een lager gelegen deel van het huis wordt aangebracht, maar toch onder één dak met de eigenlijke woning.

37. *Alipopo ndoë dii,*	De vuurvlieg heeft een groot verlangen,
ndoë didimba-dimba;	ze verlangt op de *dimba* te spelen;
toedoe ri balo ntete,	als ze op den bamboe die als brug dient komt,
ntoëra motoëra.	heft ze een geschreeuw aan.
Polonja: Manoe mooroe, ane mawoeri, nepa mototoro'o.	De oplossing: De haan, die 's avonds op stok gaat, en dan kraait.

Wat *toëra* is weet ik niet. Men vertelde mij, dat dit „schreeuwen" beteekent. *Motoë* wordt behalve in den eigenlijken zin (zie Adriani Woordenboek op *toë*) ook gebruikt in de beteekenis van „tegen iemand uitrazen", „van boosheid schreeuwen". *Dimba* is „trom", maar dit woord is geen Towana'sch.

38. *Akoe ndjai pasoeli,*	Ik zit in mijn hut,
natoengkoe oele woeri.	en word door een zwarte slang gestoken.
Ngisinja be maroei,	Zijn tanden zijn van dorens (weerhaken) voorzien,

akoe napakaroegi.	en ze veroorzaakt mijn dood. (lett. mij doet ze verlies lijden).
Polonja: Wawoe ri ra djoemoe ratoedjaka rama.	De oplossing: Een wild varken, dat in zijn leger ligt, en door een jachtspeer (waaraan een of meer weerhaken zijn) wordt doorstoken.

Be is niet de in Poso gebruikelijke afkorting van *bere'e* „niet zijn", maar dit is een stopwoord, zooveel als „wel". De verschillende beteekenis van dit woord geeft meermalen aanleiding tot misverstand tusschen de To Wana en de aan de kust wonende Bare'e sprekers. Ook in de Meerstreek (Poe'oe mboto) is *be* in gebruik om iemand tot luisteren te nopen. Wanneer men iemand in Poso antwoordt met *si'a*, wil dit zeggen: „Zoo is het! dat is het! juist zoo!" Bij de To Wana beteekent *si'a* daarentegen „neen! het is zoo niet!" (Mal. *boekan*).

39. *Da mangoera akoe, ta poroë ntaoe; toe'amo akoe, pai poroë ntaoe. Polonja: Lemoro.*	Als ik jong ben, word ik niet door de menschen begeerd; ben ik oud, dan word ik door de menschen begeerd. De oplossing: *Lemoro*-bladeren.

Deze bladeren worden gebruikt om er gekookte rijst in te pakken; jonge bladeren zijn daarvoor niet geschikt, alleen oude laten zich hiervoor gebruiken.

INHOUD.

	Blz.
Inleiding	397
Beschrijving van het land	400
Het terrein der onderzoekingen	405
De clans der To Wana	412
De oorsprong der To Wana	414
De schepping en de cosmos	417
Goden en geesten	422
Ziekten	425
Oorzaken van ziekten	430
Wichelen voor een zieke	433
De priester en zijn werk	436
Mowalia moganda	444
Bestuur	459
De heer van Boengkoe	465
Rechtspraak	470
Huisbouw	476
Huisraad, voedsel, huisdieren	481
Jacht, jachttaal	500
Oorlogvoeren, voorvechters, koppensnellen	505
Landbouw	527
Huwelijk	557
Zwangerschap en geboorte	570
Spelen en muziekinstrumenten	589
Dood en begrafenis	594
De taal	613
Raadsels	615

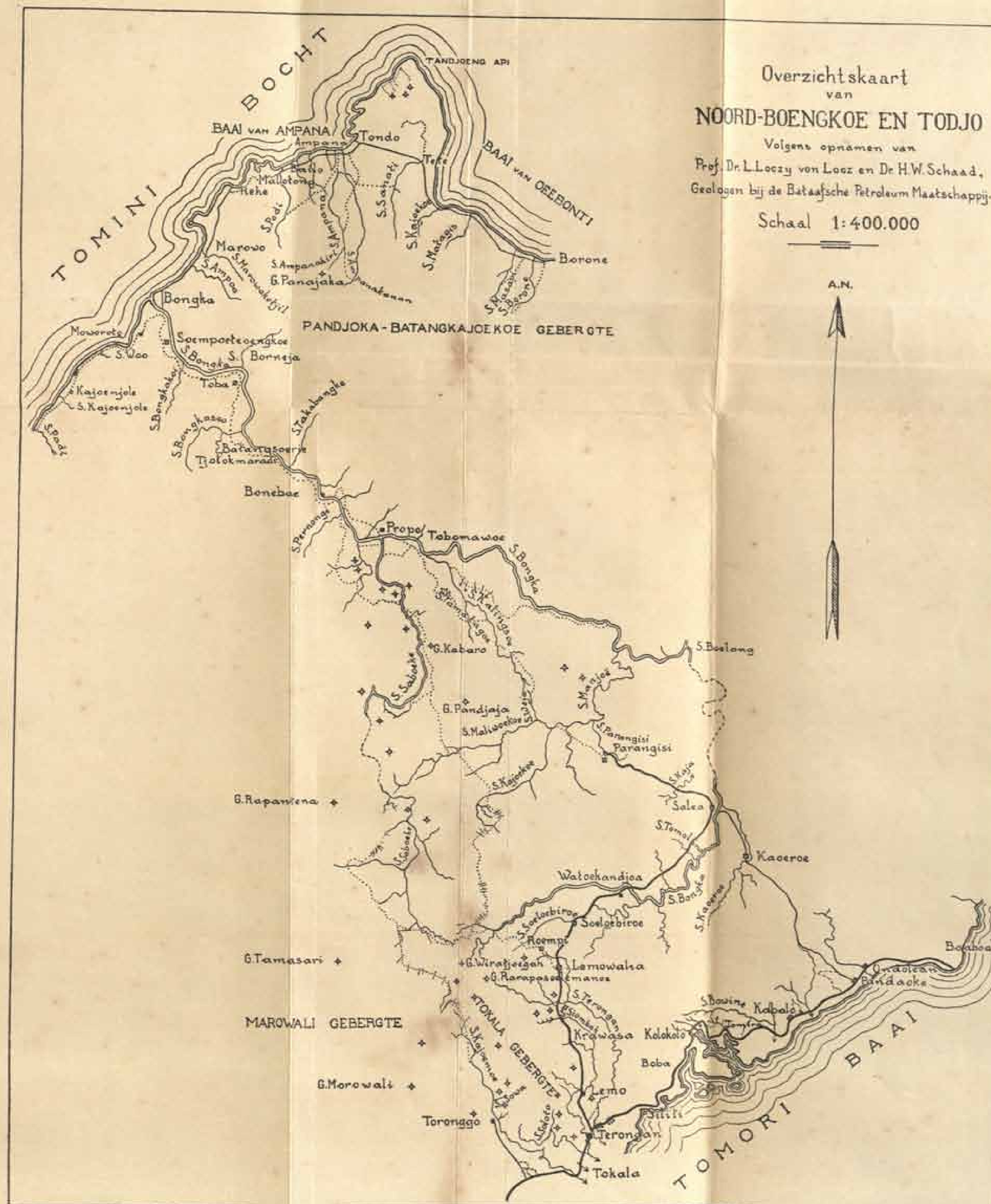


SCHETSKAART

VAN DEN OOSTARM VAN CELEBES

Schaal 1:1.250.000

TOGIAN- OF SCHILDPAD-EILANDEN
E.Oena Oena
E.Walea kodi
E.Walea bahi
E.Togian
E.Talatakoh
E.Batoedaka
E.Poeah
TOMINI-BOCHT
T.Api
Ampana
Bongka
S.Bongka
Toba
Bonebae
Tobamawa
Todjo
TODJO
TOJO
ONDERAFDEELING
BANGGAI
TANGKIAN
B.TOEMPOE
Boenta
Toimaa
Tobelombang
TOLOINANG
Loeboe
Pangimanan
Poh
Lembengan
MENDONO
LOEWOEK
Biak
LOEWOEK
POKO-
BONDOLONG
LAMALA
KINTOM
Mendono
Kintom
Tangkian
Batoei
BATOEI
STRAAT-PELING
E.Peling
E.Bakalan
E.Banggai
Banggai
E.Labobo
E.Bangkoeloeng
NOORD BOENGKOE
TO WANA
Parangisi
Salea
Kaeroe
S.Bongka
Watoekandjoa
Saloebiro
Ondolean
Tironga
Taronggo
Tokala
Oela
Morowali
KOLONODALE
GOLF VAN MORI
GOLF VAN TOLO



Overzichtskaart
van
NOORD-BOENGKOE EN TODJO
Volgens opnamen van
Prof. Dr. L. Loczy von Locz en Dr. H. W. Schaad,
Geologen bij de Bataafsche Petroleum Maatschappij.
Schaal 1:400.000
A.N.
TOMINI BOCHT
TANDJOENG API
BAAI VAN AMPANA
Ampana
Tondo
Tete
BAAI VAN OEEBONTI
Mallotong
Rehe
Marowo
Borone
G. Panajaka
Bongka
PANDJOKA - BATANGKAJOEKOE GEBERGTE
Mowerote
S. Woo
S. Bongka
Toba
Kajoenjole
S. Kajoenjole
Bonebae
Propo
Tobomawoe
G. Kabaro
S. Boelong
G. Pandjaja
Parangisi
G. Rapantena
Salea
Kaoeroe
Watoekandjoa
Soelebiroe
G. Tamasari
Lemowaha
Bahoea
MAROWALI GEBERGTE
TOKALA GEBERGTE
Krowasa
Kolokolo
Kabalo
Boba
G. Morowali
Lemo
Toronggo
Teronggan
Tokala
TOMORI BAAI

(403)

(361)

1


CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi